حکیم امدی

رسن فا

بازرسی شد
۳۷

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
نوع کتاب: اصول آمدی
نوبت
موضوع کتاب
شماره ثبت
۲۳۱۱۶
۷۲۵۲
۷۲۵۲

بازدید شد
۱۳۸۲

۷۲۵۲

حکام امدی

رنس فا

بازرسی شد
۳۷

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
شماره کتاب: اصول آمدی
عنوان:
موضوع و تاریخ:
شماره ثبت: ۲۳۱۱۴
۷۴۵۲
۸۹۹۷

۷۳۵۲

مجلس شورای ملی

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب الحمد لله خالق الافلاك ومديرها ومزينها بالشهب
الثاقبة وصيرها وجاعل حركات السيارات دالة على اختلاف الاحوال الكائنات وتدبيرها ومظهر حكمه
في ابداعه لانواع الموجودات العالم وتصويرها المتفضل بسوابغ الانعام عليها وكثيرها العادل فيما قضاه
وامضاه من الاحكام وتقديرها الذي شرف نوع الانسان بالعقل الهادي الى ادلة التوحيد وتحريرها واهل
خاصة العلماء لاستنباط احكام الشريعة من مداركها وتقديرها حتى استقرت قاعدة الدين وظهرت حكمه
في جمعها وتحبيرها واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة منجية من موبقات الاخلال صغيرها
وكبيرها واشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي ازال بواضح برهانه واذاح بصادق بيانه ما ظهر من مغير
الملحدة وتزويرها صلى الله عليه وعلى آله وصحابته الموازرين له في اظهار دعوته بجدها وتشميرها وبعد فانه
لما كانت الاحكام الشرعية والقضايا الفقهية ومسايل مقاصد المكلفين ومناط مصالح الدنيا والدين
اجل العلوم قدرا واعلاها شرفا وذكرا لما يتعلق بها من مصالح العباد في المعاش والمعاد كانت اولى بالاهتمام
اليها واجدر بالاعتماد عليها وحينئذ كان لا سبيل الى استثمارها ودون النظر الى مسالكها ولا مطمع
في اقتنائها من عنوان الانتقاد الى مداركها كان من الامور اللازمات والقضايا الواجبات البحث في غوارها
والكشف عن اسرارها والاحاطة بمعانيها والمعرفة بمبانيها حتى تتذلل طرق الاستثمار وتنقاد جموح
الانكار ولذا لكثير تدابي فطلا اعتراب في جمع فوايدها وتحقيق فرايدها من مباحثات الفضلاء
ومطارحات النبلاء حتى لان من معركها ما استصعب على المتدربين مقطعه ومنها ما حفر على ما حذاق
المتبحرين واحطت منها بلباب الالباب واحتويت من معانيها على العجب العجاب واحببت ان اجمع
فيها كتابا حاويا لجميع مقاصد الاصول مشتملا على جل ما انعقد من عوامضها على ارباب العقول متجنبا
للاسهاب وعن الاطناب محيطا للقشر عن اللباب حضرة لولا نا السلطان الملك المعظم المكرم سلطان
الاجواد والامجاد اجل العالم وافضل من تمتد اليه اعناق الهمم والعزايم ملك ارباب الفضايل نادة خلاص
الافاضل باعث اموات الخواتر ناشر رفات العلوم الدوارس بما خصه الله به من الفضايل التي حاز بها

نصب

نصب سبق الاولين والمناقب التي يقف عند احصايها عد الحاصرين وبيده زمامها واليه حلها و
ابرامها وبه كشف اغوارها والميز بين ظلمها وانوارها ادام الله ايامه ادامة لا يغرب على العهاد
ينصب مشارعها وان كنت في ضرب المثال كحامل تمر الى هجر او طل الى مطر لكنه اقصى درجات القدر
وغاية منال انكار البشر وارجو ان يصادف منه القبول وان يقع موقع الاعظام تماخيه من الغفلة
والذهول وسميته كتاب الاحكام في اصول الاحكام وقد جعلته مشتملا على اربعة قواعد الاولى في تحقيق
مفهوم اصول الفقه ومباديه الثانية في تحقيق الدليل السمعي وما يتعلق به من لوازمه واحكامه
الثالثة في احوال المجتهدين واحوال المفتين والمستفتين الرابعة في ترجيح اسلوب المطلوبات اللهم
فيسر ختامه وسهل اتمامه ويمن اسبلوك مسائلا الحق اليقين وجنبنا برحمتك عن طرق الزايغين
وسلمنا من غوايل البدع وانقطع عنا علايق الطمع وامنا يوم الخوف والجزع انك ملاذ القاصدين و
كهف الراغبين القاعدة الاولى في تحقيق مفهوم اصول الفقه وتعريف موضوعه وغايته وما منه
البحث عنه من مسايله وما منه استمداده وتصوير مباديه وما لا بد من سبق معرفته قبل الخوض
فيه فنقول حق على كل من حاول تحصيل علم من العلوم ان يتصور معناه اولا بالحد او الرسم ليكون على
بصيرة مما يطلبه وان يعرف موضوعه وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة
له تميزا له عن غيره وما هو الغاية المقصودة من تحصيله حتى لا يكون سعيه عبثا وما عنه البحث
فيه من الاحوال التي هي مسايله ليتصور مطلبها وما منه استمداده ليصح اسناده عند دعم تحقيقه
اليه وان يتصور مباديه التي لا بد من سبق معرفتها فيه لامكان البناء عليها اما مفهوم
اصول الفقه فيقول اعلم ان معنى قول القايل اصول الفقه قول مؤلف من مضاف هو الاصول
ومضاف اليه وهو الفقه ولن يعرف المضاف قبل معرفة المضاف اليه ولا جرم وجب تعريف
معنى الفقه اولا ثم معنى الاصول ثانيا اما الفقه فهو في اللغة عبارة عن الفهم ومنه قوله تعالى
ما نفقه كثيرا مما تقول اي ما نفهم وقوله لا تفقهون تسبيحهم اي لا تفهمونه ويقول العرب
فقهت كلامك اي فهمته وقيل هو العلم والاشبه ان الفهم مغاير للعلم اذ الفهم عبارة
عن جودة الذهن من جهة تهيئه لاقتناص ما يرد عليه من المطالب وان لم يكن المتصف به
عالما كالعامي الفطن واما العلم فيأتي تحقيقه عن قرب وعلى هذا فكل عالم فهم وليس كل فهم
عالما وفي عرف المتشرعين الفقه مخصوص بالعلم الحاصل بجملة الاحكام الشرعية الفرعية بالنظر
والاستدلال فالعلم احتراز من الظن بالاحكام الشرعية فانه وان تجوز باطلاق اسم الفقه
عليه في العرف العامي فليس فقها في العرف اللغوي والاصولي بل الفقه العلم بها او العلم

بالعمل بها بناء على المدرك القطعي وان كانت ظنية في نفسها وقولنا مجملة من الاحكام الشرعية
احتراز عن العلم بالحكم الواحد والاثنين لا غير فانه لا يسمى في عرفهم فقها وانما لم نقل بالاحكام
لان ذلك يتغير بكون الفقه هو العلم بمجملة الاحكام ويلزم منه ان لا يكون العلم بما دون ذلك فقها
وليس كذلك وقولنا الشرعية احتراز عما ليس بشرعي كالامور العقلية والحسية وقولنا الفرعية
احتراز عن العلم بكون انواع الادلة حجا فانه ليس فقها في العرف الاصولي وان كان المعلوم حكما
شرعيا نظريا لكونه غير فرعي وقولنا بالنظر والاستدلال احتراز عن علم الله تعالى وعلم جبريل
والنبي وصلى الله عليهما وسلم فيما علم بالوحي فان علمهم بذلك لا يكون فقها في العرف الاصولي اذ ليس
طريق العلم بذلك في حقهم النظر والاستدلال واما اصول الفقه فاعلم ان اصل كل شيء ما يستند تحقق
ذلك الشيء اليه فاصول الفقه هي ادلة الفقه وجهات دلالتها على الاحكام الشرعية وكيفية
حال المستدل بها من جهة المجملة لا من جهة التفصيل بخلاف ادلة الخاصة
المستعملة في احاد المسائل الخاصة واما موضوع علم اصول الفقه فاعلم ان موضوع كل علم ما هو المبحوث
الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته ولما كانت مباحث الاصوليين في علم الاصول
لا تخرج عن احوال الادلة الموصلة الى الاحكام الشرعية واقسامها واختلاف مراتبها وكيفية استثمار
الاحكام الشرعية عنها على وجه كلي كانت هي موضوع علم الاصول واما غاية علم الاصول فالوصول
الى معرفة الاحكام الشرعية التي هي مناط السعادة الدنياوية والاخروية واما مسائله فهي احوال
الادلة المبحوث عنها فيه مما عرفناه واما مامنه استمداده فعلم الكلام والعربية والاحكام الشرعية
اما علم الكلام فلتوقف العلم بكون ادلة الاحكام مفيدة لها شرعا على معرفة الله تعالى وصفاته وصدق
رسوله بما جاء به مما لا يعرف في غير علم الكلام واما علم العربية فلتوقف دلالات الادلة اللفظية
من الكتاب والسنة واقوال اهل الحل والعقد من الائمة على معرفة موضوعاتها لغة من جهة
الحقيقة والمجاز والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد والاضمار والحذف والمنطوق والمفهوم
والاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء وغيره مما لا يعرف في غير علم العربية واما الاحكام الشرعية
فلا بد وان يكون عالما بحقائق الاحكام ليتصور القصد الى اثباتها ونفيها وان يتمكن بذلك من
ايضاح المسائل بضرب الامثلة وكثرة الشواهد ويتأهل بالبحث فيها النظر والاستدلال ولا
نقول ان استمداده من وجود هذه الاحكام وتفيها في احاد المسائل فانها من هذه الجهة لا تثبت
لها بغير ادلتها اولا وتوقف الادلة على معرفتها من هذه الجهة كان دورا مستعادا واما مباديه فاعلم ان
مبادي كل علم هي التصورات والتصديقات المسلمة في ذلك العلم وهي غير مبرهنة فيه لبناء مسائل

ذلك العلم عليها وسواء كانت مسلمة في نفسها كمبادي العلم الاعلى وغير مسلمة في نفسها بل مقبولة
على سبيل المصادرة او الوضع على ان يبرهن في علم الاعلام من ذلك العلم وما هذه المبادي في علم
الاصول فنقول قد عرف ان استمداد علم اصول الفقه انما هو من الكلام والعربية والاحكام
الشرعية فمباديه غير خارجة عن هذه الاقسام الثلاثة فلنرسم في كل منه قسما القسم الاول
في المبادي الكلامية فنقول اعلم انه لما كانت اصول الفقه هو ادلة الفقه وكان الكلام فيها انما
يحوج الى معرفة الدليل وانقسامه الى ما يفيد العلم او الظن وكان ذلك مما لا يتم دون التطرق
الى تعريف معنى الدليل والعلم والظن من جهة التحديد والتصور لا غير اما الدليل فقد
يطلق في اللغة بمعنى الدال وهو الناصب للدليل وقيل هو الذاكر للدليل وقد يطلق على ما فيه
دلالة وارشاد وهذا هو المستعمل دليلا في عرف الفقهاء وسواء كان موصلا الى العلم او الظن والاصوليون
يفرقون بين ما اوصل الى العلم والظن فيخصون اسم الدليل بما اوصل الى العلم واسم الامارة بما اوصل
الى الظن وعلى هذا فحده على اصول الفقهاء انه الذي يمكن ان يتوصل بصحيح النظر به الى المطلوب
خبري فالقيد الاول احتراز عما لم يتوصل به الى المطلوب لعدم النظر فيه فانه لا يخرج بذلك
عن كونه دليلا لما كان التوصل به ممكنا والقيد الثاني احتراز عما اذا كان الناظر في الدليل بنظر
فاسد والثالث احتراز عن الحد الموصل الى العلم التصوري وهو تام للقاطع والظن واما حده
على العرف الاصولي فهو ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري وهو ينقسم الى عقلي محض والى
سمعي محض ومركب من الامرين فالاول كقولنا في الادلة على حدوث العالم مؤلف وكل مؤلف
حادث فيلزم عنه العالم حادث والثاني كالنصوص من الكتاب والسنة والاجماع والقياس
كما يأتي تحقيقه والثالث كقولنا في الدلالة على تحريم النبيذ النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فيلزم
منه النبيذ حرام واما النظر فانه قد يطلق في اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية بالعين والرأفة
والرحمة والمقابلة والتفكر والاعتبار وهذا الاعتبار الاخير هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين
وقد قال القاضي ابو بكر في حده هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او ظنا وقد احترز
بقوله يطلب به عن الجهل وسائر الصفات المشروطة بها فانها لا يطلب بها ذلك وان كان من
قامت به يطلبه وقصد بقوله علما او ظنا التعميم للعلم والظن ليكون الحد جامعا وهو حسن غير انه
يمكن ان يعبر عنه بعبارة اخرى لا يتجه عليها من الاشكالات ما يتجه على عبارة القاضي بناء
في انكار الانكار وهو ان يقال النظر عبارة عن التصرف بالعقل في الامور الثابتة بالعلم او الظن
المناسبة للمطلوب تاليف خاص قصد التحصيل ما ليس حاصلا في العقل وهو تام النظر المتقن

للتصور والتصديق والقاطع والظن وهو منقسم الى ما وقف الناظر فيه على وجه دلالة التأييد على
المطلوب فيكون صحيحا والى ما ليس كذلك فيكون فاسدا وشرط وجوده مطلقا العقل وانتفاؤه ضده
من النوم والغفلة والموت وحصول العلم بالمطلوب وغير ذلك واما العلم فقد اختلف المتكلمون
في تحديده فمنهم من زعم انه لا سبيل الى تحديده لكن اختلف هؤلاء فمنهم من قال بان طريق تعريفه
انما هو بالقسمة والمثال كامام الحرمين والغزالي وهو غير سديد فان القسمة ان لم تكن مفيدة لتمييزه
عما سواه فليست معرفة وان كانت مميزة له عما سواه فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا ومنهم من زعم
ان العلم بالعلم ضروري غير نظري لانه كل ما سوى العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بالغير كان دورا ولان
كل احد يعلم وجود نفسه ضرورة والعلم احد تصورات هذا التصديق فكان ضروريا وهو ايضا غير
سديد اما الوجه الاول فلا وجه لتوقف غير العلم على العلم من جهة كونه علما ادراكا وتوقف العلم على
الغير لا من جهة كون ذلك الغير ادراكا للعلم بل من جهة كونه صفة مميزة له عما سواه ومع اختلاف
جهة التوقف فلا دور واما الوجه الثاني فهو مبني على ان تصورات القضية الضرورية لا بد وان
يكون ضرورية وليس كذلك لان القضية الضرورية هي التي يصدق العقل بها بعد تصور مفرداتها
من غير توقف بعد تصور المفردات على نظر واستدلال وسواء كانت التصورات ضرورية
او نظرية ومنهم من سلك في ذلك التحديد وقد ذكر في ذلك حدود كثيرة ابطلناها في ابكار الافكار
والمختار في ذلك ان يقال العلم عبارة عن صفة تحصل بها النفس المتصف بها المميز بين حقائق المعاني
الكلية حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه فقولنا صفة كالجنس له ولغيره من الصفات وقولنا
يحصل بها المميز احتراز عن الحيوة وساير الصفات المشروطة بها وقولنا بين حقائق الكليات احتراز
عن الادراكات فانها انما تميز بين المحسات الجزئية دون الامور الكلية وان سلكنا مذهب شيخنا
ابي الحسن في ان الادراكات نوع من العلم لم يحتج الى التقييد بالكليات وهو منقسم الى قديم لازلي
لوجوده والى حادث بعد العدم والحادث ينقسم الى ضروري وهو العلم الحادث الذي لا قدرة للمكلف على
تحصيله بنظر واستدلال فقولنا العلم الحادث احتراز عن علم الله تعالى وقولنا لا قدرة للمكلف على تحصيله
بنظر واستدلال احتراز عن العلم النظري والنظري هو العلم الذي تضمنه النظر الصحيح واما الظن فعبارة
عن ترجيح احد احتمالين في النفس على الاخر من غير قطع القسم الثاني في المبادي اللغوية كما بينا فيما تقدم
وجب استمداد الاصول من اللغة فلا بد من تعريف المبادي المأخوذة منها وما تقدم لتقدم على ذلك مقدمة
فنقول اعلم انه لما كان نوع الانسان اشرف موجود في عالم السفليات لكونه مخلوق المعرفة الله تعالى التي
هي جل المطلوبات واسنى المرغوبات بما خصه الله به من العقل الذي به ادراك المعقولات والميز

بين

بين حقائق الموجودات على ما قال عليه افضل السلام والصلوة حكاية عن ربه كنت كنزا لم اعرف فخلقت
خلقا لاعرف به ولما كان هذا المقصود لا يتم دون الاطلاع على المقدمات النظرية المستندة الى
القضايا الضرورية المتوسل بها الى مطلوباته ومحقق حاجاته وكان كل واحد لا يشتغل بتحصيل
معاشه بنفسه وحده دون معين ومساعد له من نوعه دعت الحاجة الى نصب دلايل يتوصل بها
كل واحد الى معرفة ما في نفس الاخر من المعلومات المعتبرة له في تحقيق غرضه واخف ما يكون من
ذلك ما كان من الافعال الاختيارية واخف من ذلك ما كان منها لا يفتقر الى الالات والادوات
ولا فيه ضرر الازدحام ولا بقاء له مع الاستغناء عنه وهو مقدور عليه في كل الاوقات
من غير مشقة ولا نصب وذلك هو ما يتركب من المقاطع الصوتية التي خص بها نوع الانسان دون
ساير انواع الحيوان عناية من الله تعالى به ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتية حدثت الدلايل
الكلامية والعبارات اللغوية وهي اما ان لا تكون موضوعة لمعنى او هي موضوعة والقسم الاول مهمل
لا اعتبار به والثاني فلا يستدعي النظر في انواعه وابتداء وضعه وطريق معرفته فهذا ان اصلا
لا بد من النظر فيها **الاصل الاول** في انواعه وهي نوعان وذلك لانه اما ان يكون اللفظ الدال بالوضع
مفردا او مركبا الاول المفرد وفيه ستة فصول **الاول** في حقيقته اما حقيقته فهو ما دل بالوضع على معنى
مفرد ولا جزء له يدل على شيء اصلا كلفظ الانسان فانه ان من قولنا انسان وان دلت على الشرطية
فليست اذ زال جزاء من لفظ الانسان وحيث كانت جزاء من لفظ الانسان لم تكن شرطية لان
دلالات الالفاظ ليست لذواتها بل هي تابعة لقصد المتكلم وارادته ونعلم ان المتكلم حيث جعل جزءا
من لفظ الانسان لم يقصد جعلها شرطية وحيث جعلها شرطية لم يقصد جعلها جزاء من لفظ الانسان
وعلى هذا فعبد الله ان كان علما على شخص كان مفردا وان قصد به النسبة الى الله بالعبودية كان
مركبا لدلالة اجزايه على جزاء معناه **الفصل الثاني** في اقسام دلالة وهو اما ان يكون دلالة
لفظية او غير لفظية واللفظية اما ان تعود بالنسبة الى كمال المعنى الموضوع له اللفظ او الى بعضه
فالاول دلالة المطابقة كدلالة لفظ الانسان على معناه والثاني دلالة التضمن كدلالة لفظ الانسان
على ما في معناه من الحيوان والناطق والمطابقة فاعم من التضمن لجواز ان يكون المدلول بسيطا
لا جزء له واما غير اللفظية فهي دلالة الالتزام وهي ان يكون اللفظ له معنى وذلك المعنى له
ملازمة من خارج فعند فهم مدلول اللفظ من اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ الى
ملازمه ولو قدر عدم هذا الانتقال الذهني لما كان ذلك الملازم مفهوما ودلالة الالتزام
وان شاركت دلالة التضمن في افتقاره الى نظر عقلي يعرف اللازم من الالتزام والمخرج في دلالة

التضمن غير انه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلا في مدلول اللفظ وفي الالتزام لتعريف كونه خارجا
عن مدلول اللفظ فلذا ان كانت دلالة التضمن لفظية بخلاف دلالة الالتزام ودلالة الالتزام
مساوية لدلالة المطابقة ضرورة خلو امتناع اللفظ المطابق عن لازم واعم من دلالة التضمن مجوز
ان يكون اللازم لما لا جزءه **الفصل الثالث** في اقسام اللفظ المفرد وهو اما ان يصح جعله احد جزء
القضية الخبرية التي هي ذات جزئين فقط او لا يصح فان كان الاول فاما ان يصح تركيب القضية الجزئية
من جنسه او لا يصح فان كان الاول فهو الاسم وان كان الثاني فهو الفعل واما قسيم القسم الاول
فهو الحرف ولا يلزم على ما ذكرناه الاسماء النواقص كالذي والتي والضمائر كهو وهي من حيث
انه لا يمكن جعلها احد جزئي القضية الجزئية عند تجردها ولا تركيب قضية الجزئية منها لانها وان
تقدر ذلك فيها عند تجردها فالنواقص عند تعيينها بالصلة لا يمتنع ذلك فيها ولذا لك المضمرات
عند اضافتها الى المظهرات بخلاف الحروف **الفصل الرابع** في الاسم وهو ما دل على معنى في نفسه
ولا يلزم منه الزمان المخارج عن معناه لبنيته ثم لا يخلو اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان واحدا
فسماه اما ان يكون واحدا او متعددا فان كان واحدا فمفهومه منقسم على وجوه القسمة الاولى
انه اما ان يكون بحيث يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون او لا يصح فان كان الاول فهو كلي وان
وقعت فيه الشركة بالفعل اما بين اشخاص متناهية كاسم الكوكب او غير متناهية كاسم الانسان
او لم يقع اما لمانع من خارج كاسم العالم والشمس والقمر وحكم الاتفاق كاسم عنقاء مغرب وهو
اما ان يكون صفة او لا يكون صفة والصفة كالعالم والقادر وما ليس بصفة اما ان يكون عينا
كالانسان والفرس واما معنى كالعلم والجهل وما كان من هذه الاسماء لاختلاف في مدلوله
بشدة ولا ضعف ولا تقدم وتاخر فهو المتواطي كلفظ الانسان والفرس والا فمشكك كلفظ الموجود
والابيض وعلى كل تقدير اما ان يكون ذاتيا للمشتركات فيه او عرضيا فان كان ذاتيا فالمشتركات
فيه اما ان تختلف بالذات او بالعرض فان كان الاول فاما ان يقال عليها في جواب ما هي فهو
الجنس ولا يقال كذلك فهو ذاتي مشترك اما جنس جنس وفصل جنس وان كانت مختلفة بالعرض
فاما ان يقال عليها في جواب ما او لا والاول هو النوع والثاني هو فصل النوع وان كان عرضيا
فان كانت المشتركات مختلفة بالذوات فهو العرض العام والا فهو الخاصة واما ان كان مفهومه
غير صالح لاشتراك كثيرين فيه فهو الجزئي وهو اما ان لا يكون منه تاليف او فيه والاول اما
ان لا يكون مرتجلا او هو مرتجل فان لم يكن مرتجلا فاما ان لا يكون منقولا لمزيد وتجرد او هو منقول
والمنقول اما عن اسم او فعل او صوت فان كان الاول فاما عن اسم عين كاسد وعقاب او اسم

معنى

معنى كفضل او اسم صفة كحاتم وان كان الثاني فاما عن ماض كشمر او مضارع كيقلب او فعل
امر كاسمع وان كان الثالث كبيتر وان كان مرتجلا كحمدان وان كان مؤلفا فاما ان سمي مضافين
كعبد الله او عن ماضيين واحدهما عاملا في الاخر او غير عامل والاول كتسمية بعض الناس زيد
منطلق والثاني كبعلبك وحضرموت واما من فعلين كقام قعد واما من حرفين كتسمية انما وامتا
من اسم وفعل نحو تابط شرا واما من اسم وحرف كتسمية يزيد واما من حرف وفعل كتسمية قام علي
واما ان كان الاسم واحدا والمسمى مختلفا فاما ان يكون موضوعا على الكل حقيقة بالوضع الاول وهو
مستعاد في بعضها فان كان الاول فهو المشترك وسواء كانت المسميات متباينة كالجون للسواد
والبياض او غير متباينة كاذا اطلقنا اسم الاسود على شخص من الاشخاص بطريق العلمية واطلقناه
عليه باعتبار الاشتقاق من السواد القائم به فان مدلوله عند كونه علما انما هو ذات الشخص ومدلوله
عند كونه مشتقا الذات مع الصفة وهي السواد فالذات التي هي مدلول العلم جزء من مدلول اللفظ
المشتق ومدلول اللفظ المشتق وصف لمدلول العلم وان كان الثاني فهو المجاز واما ان كان الاسماء
متعددا فاما ان يكون المسمى متحدا او متعددا فان كان متحدا فذلك هي الاسماء المترادفة كالبهتر
والبحتر للقصير وان كان المسمى متعددا فتلك هي الاسماء المتباينة كالانسان والفرس مسائل هذه
القسمة ثلاث **المسئلة الاولى** اختلف الناس في الاسم المشترك هل له وجود في اللغة فاثبته قوم
ونفاه اخرون والمختار جوازه وقوعه اما الجواز العقلي فهو انه لا يمتنع عقلا ان يضع واحد من
اهل اللغة لفظا واحدا على معنيين مختلفين بالوضع الاول على طريق البدل ويوافقه عليه الباقون
او ان يتفق وضع احدى القبيلتين للاسم على معنى حقيقة ووضع الاخرى له بازاء معنى من غير
شعور لكل واحد بما وضعته الاخرى ثم يشتهر الوضعان سببه وهو الاشتهر ولو قدر ذلك لما لزم
من فرض وقوعه محال عقلا كيف وان وضع اللفظ تابع لغرض الواضع والواضع كما انه قد يقصد تعريف
الشيء لغيره مفصلا فقد يقصد تعريفه مجملا غني مفصل اما انه علمه كذلك ولم يعلمه مفصلا او لحذر
يتعلق بالتفصيل دون الاجمال فلا يبعد لهذه الفائدة منهم وضع لفظ يدل عليه من غير تفصيل
واما بيان الوقوع فالقوم انه لولم تكن الفاظ المشتركة واقعة في اللغة مع ان المسميات غير متناهية
والاسماء متناهية ضرورة تركبها من الحروف المتناهية لخلت اكثر المسميات عن الالفاظ الدالة
عليها مع دعو الحاجة اليها وهو ممتنع وهو غير متعين من حيث ان الاسماء وان كانت مركبة
من الحروف المتناهية فلا يلزم ان تكون متناهية لانه لا يكون ما يحصل من تضاعيف التركيبات
متناهية وهو غير مسلم وان كان الاسماء متناهية فلا نسلم ان المسميات المتضادة والمختلفة وهي

التى يكون اللفظ مشتركا بالنسبة اليها غير متناهية وان كانت غير متناهية غير ان وضع الاسماء
على مسمياتها مشروط بكون كل واحد من المسميات مقصودا بالوضع وما لا نهاية له مما يستحيل فيه
ذلك وان سلمنا انه غير ممتنع ولكن لا يلزم من ذلك الوضع ولهذا فان كثيرا من المعانى لم تضع العرب
بازائها الفاظا تدل عليها لا بطريق الاشتراك ولا التفصيل كانواع التزاويج وكثير من الصفات وقال
ابو الحسين البصرى اطلق اهل اللغة اسم القرء على الطهر والحيض وهما ضدان فدل على وقوع الاسم
المشترك فى اللغة ولقائل ان يقول القول بكونه مشتركا غير منقول عن اهل الوضع بل غاية النقل
اتحاد الاسم وتعدد المسمى ولعله اطلق عليهما باعتبار معنى واحد مشترك بينهما لا باعتبار اختلاف
حقيقتهما او انه حقيقة فى احدهما مجازا فى الاخر وان حقق علينا موضوع الحقيقة والمجاز وهذا اولى
اما بالنظر الى الاحتمال الاول فلما فيه من نفى التجوز والاشتراك واما بالنظر الى الاحتمال الثانى فلان
التجوز اولى من الاشتراك لما بان فى موضعه والاقرب ان يقال فى ذلك انه نقل الكل على الاطلاق
اسم الموجود على القديم والحادث حقيقة ولو كان مجازا فى احدهما لصح نفيه اذ هو امارة المجاز وهو
ممتنع وعند ذلك فاما ان يكون اسم الموجود دالا على ذات الرب تعالى وعلى صفة زايدة على ذاته
فان كان الاول فلا يخفى ان ذات الرب تعالى مخالفة بذاتها لما سواها من الموجودات اتحادا ذاتيا
والا لوجب الاشتراك بينهما وبين ما شاركها فى معناها من الوجوب ضرورة التساوى فى مفهوم
الذات وهو محال وان كان مدلول اسم الموجود صفة زايدة على ذات الرب تعالى فاما ان يكون المفهوم
منها هو المفهوم من اسم الوجود الحادث واما خلافه والاول يلزم منه ان يكون مسمى الوجود
فى الممكن واجبا لذاته ضرورة وجود البارى تعالى واجبا لذاته او ان يكون وجود الرب ممكنا ضرورة
امكان وجود ما سواه لله تعالى وهو محال وان كان الثانى لزم منه الاشتراك وهو المطلوب فان قيل
المقصود من وضع الالفاظ انما هو التفاهم وذلك غير متحقق مع الاشتراك من حيث انه فهم مدلول
اللفظ منه ضرورة تساوى النسبة غير معلوم من اللفظ والقراين فقد تظهر وقد تخفى وبتقدير
خفايها يختل المقصود من الوضع وهو الفهم قلنا وان اختل فهم التفصيل على ما ذكروه فلا يختل
معه الفهم من جهة الجملة كما سبق تقريره وليس فهم التفصيل اللغة من الضروريات بدليل
وضع اسماء الاجناس فانها لا تفيد تفاصيل ما تحتها وان سلمنا ان الفايدة المطلوبة انما هى فهم
التفصيل فانما يمنع ذلك من وضع الالفاظ المشتركة ان لو لم تكن مفيدة لمجموع مدلولاتها بطريق
العموم وليس ذلك على ما ذهب اليه الشافعى رضى الله عنه والقاضى كما سياتى تحقيقه واذا عرف
وقوع الاشتراك فى اللغة فهو ايضا واقع فى كلام الله تعالى والدليل عليه قوله تعالى والليل اذا عسعس

فانه

فانه مشترك بين اقبال الليل وادباره وهما ضدان هكذا ذكره صاحب الصحاح وما يقوله المانع لذلك
من ان المشترك ان كان المقصود منه الافهام فان وجد معه البيان فهو تطويل من غير فايدة
وان لم يوجد فقد فات المقصود وان لم يكن المقصود منه الافهام فهو عبث وهو قبيح فوجب
صيانة كلام الله عنه فهو مبنى على الحسن والقبح الذاتى العقلى وسياتى ابطاله كيف وقد
بينا ان مذهب الشافعى والقاضى ابى بكر ان المشترك نوع من انواع العموم والعام غير ممتنع فى
كلام الله تعالى وبتقدير عدم عمومه فلا يمتنع ان يكون فى الخطاب به فايدة لنيل الثواب بالاستعداد
لامتثاله بتقدير بيانه بظهور دليل يدل على تعيين البعض او ابطال جميع الاقسام سوى الواحد
منها **المسئلة الثانية** قد ظن فى اشياء انها مشتركة وهى متواطية وفى اشياء انها متواطية وهى مشتركة
اما الاول فكقولنا مبدا النقطة والان فانه لما اختلف الموضوع والمنسوب اليه وهو الزمان والخط
ظن الاشتراك فى اسم المبدا وليس كذلك فان اطلاق اسم المبدا عليهما انما كان بالنظر الى ان كل واحد
منهما اول لشئ لا من حيث هو اول للزمان او الخط وهو من هذا الوجه متواطئ وليس بمشترك واما
الثانى فكقولنا خمرى الون الشبيه بلون الخمر والعنب باعتبار انه يؤول الى الخمر والدواء اذا كان
يشكل كالخمر وان الخمر جزء منه فانه لما اتحد المنسوب اليه انما هو الخمر ظن انه متواطئ وليس
كذلك فان اسم الخمرى وان اتحد المنسوب اليه انما كان لسبب النسبة المختلفة اليه ومع الاختلاف
فلا تواطئ نعم لو اطلق اسم الخمرى على هذه صورة باعتبار ما وقع به الاشتراك من عموم النسبة قطع
النظر عن خصوصياتها كان متواطيا **المسئلة الثالثة** ذهب شذوذ من الناس الى امتناع وقوع
الترادف فى اللغة مصيرا منهم الى ان الاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات واختصاص كل
اسم بمسمى غير مسمى الاخر وبيانه من اربعة اوجه الاول انه يلزم من اتحاد المسمى تعطيل فايدة
احد اللفظين لحصولها باللفظ الاخر الثانى انه لو قيل باتحاد المسمى فهو نادر بالنسبة الى المسمى
المتعدد وبتعدد الاسماء وغلبة استعمال الاسماء بازاء المسميات تدل على انه اقرب الى تحصيل
مقصود اهل الوضع من وضعهم فاستعمال الالفاظ المتعددة فيما هو على خلاف الغالب خلاف
الاصل الثالث ان المؤنة فى حفظ الاسم الواحد اخف من حفظ الاسمين والاصل انما هو التزام اعظم
المشقتين لتحصيل اعظم الفايدتين والادنا للادنا الرابع انه اذا اتحد الاسم دعت حاجة الكل الى
معرفته مع خفة المؤنة فى حفظ فايدة التخاطب به ولا كذلك اذا تعددت الاسماء فان
كل واحد بين امرين ان يحفظ مجموع الاسماء او البعض منها والاول شاذ جدا وقل ما يتفق ذلك
والثانى فيلزم منه الاخلال بفايدة التخاطب مجازا اختصاص كل واحد بمعرفة اسم لا يعرفه الاخر وجوابه

ان يقال لا سبيل الى انكار الجواز العقلى فانه لا يمتنع عقلا ان يضع واحد لفظين على مسمى واحد
ثم يتفق الكل عليه او ان تضع احدى القبيلتين احدى الاسمين على مسمى وتضع الاخرى له اسم آخر
من غير شعور كل قبيلة بوضع الاخرى ثم يشيع الوضعان بعد ذلك كيف وان ذلك جائز بل واقع
بالنظر الى لغتين صعودة فكان خايز بالنظر الى قبيلتين قولهم فى الوجه الاول لا فائدة فى احد الاسمين
ليس كذلك لانه يلزم منه التوسعة فى اللغة وتكثير الطرق المفيدة للمطلوب فيكون اقرب الى
الوصول اليه حيث انه لا يلزم من تعذر حصول احد الطريقين تعذر الاخر بخلاف ما اذا اتحد
الطريق وقد يتعلق به فوايد اخرى فى النظم والنثر بمساعدة احد اللفظين فى حرف الروى ووزن البيت
والجناس والمطابقة والمحققة فى التعلق به الى غير ذلك من المقاصد المطلوبة لارباب الادب واهل الفصاحة
وما ذكروه فى الوجه الثانى فغير مانع من وقوع المترادف بدليل الاسماء المشتركة والمجازية وما ذكروه
فى الوجه الثالث فانما يلزم المحذور منه وهو زيادة مؤنة الحفظ ان لو وضع على كل واحد حفظ جميع
المترادفات وليس كذلك بل هو مخير فى حفظ الكل او البعض مما فيه من الفايدة التى ذكرناها وما
ذكروه من الوجه الرابع فهو باطل باللغات المختلفة كيف وانه يلزم من الاخلال بالترادف الاخلال بما
ذكرناه من المقاصد اولا هو محذور ثم الدليل على وقوع الترادف لغة ما نقل عن العرب من قولهم
الصهلب والشوذب من اسماء الطويل والبحتر والبهتر من اسماء القصير الى غير ذلك ولا دليل يدل على
امتناع ذلك حتى يتبع ما يقوله من يتعسف فى هذا الباب فى بيان اختلاف المدلولات لكنه ربما
حقق بعض الالفاظ المترادفة وظهر البعض فيجعل الاشهر بيانا للاخفى وهو الحق اللفظى وقد يطلق باسماء
انها مترادفة وهى متباينة وذلك عندما اذا كانت الاسماء لموضوع واحد باعتبار صفاته المختلفة
كالسيف والصارم والهندى او باعتبار صفته وصفة صفته وليس كذلك ويفارق المرادف المؤكد
من جهة ان اللفظ المرادف لا يريد المراد فيه ايضاحا ولا يشترط تقدم احدهما على الاخر ولا يكون بنفسه
بخلاف المؤكد والتابع فى اللفظ مخالف لهما من حيث انه لا بد وان يكون على وزن المتبوع وانه قد
لا يفيد معنى اصلا كقولهم حسن لسن وشيطان ليطلان ولهذا قال ابن دريد سالت ابا حاتم عن معنى
قولهم لسن فقال ما ادرى ما هو القسمة الثانية الاسم ينقسم الى ظاهر ومضمر وما بينهما وذلك
لانه اما ان يقصد به البيان مع الاختصار او لا مع الاختصار والاول هو الظاهر والثانى اما ان لا
يقصد معه التنبيه او يقصد والاول هو المضمر والثانى ما بينهما اما الاسم الظاهر فاما ان لا يكون
فى آخره الف ولا يا قبلها كسرة او يكون والاول هو الاسم الصحيح فان دخله حركة اعراب مع التنوين
فهو المنصرف كزيد وعمرو وان لم يكن كذلك فهو غير المنصرف كاحمد وابراهيم والثانى هو المعتل فان كان

فى آخره

فى آخره ياء قبلها كسرة فهو المنقوص كالقاضى والداعى وان كان فى آخره الف فهو المقصور كالدنيا
والاخرى وان كان فى آخره همزة قبلها الف فهو الممدود كالزراء والكساء واما المضمر فهو اما منفصل
او متصل والمنفصل مخاطبا ونحن وهو وهى ونحوه والمتصل نحو فعلت وفعلت وما بينهما فهو اسم الاشارة
وهو اما ان يكون مميزا اليه معه تثنية ولا خطاب او يكون والاول نحو ذا وذان وذى واولاء وان وجد
معه التثنية لا غير فهو هذا وهذان وان وجد معه الخطاب فنحو ذلك وذانك اجتمعا فنحو هناك
وهاتيك فيما كان من الاسماء الظاهرة فلا يكون اقل من ثلاثة احرف اصول نفيا للاجحاف عنه مع قوته
بالنسبة الى الفعل والحروف الاثنا عشر من قولهم يد ودم واب واخ ونحوه مما حذف منه الحرف الثالث
وما كان من الاسماء المضمرة متصلا كان من حرف واحد كالتاء من فعلت وان كان منفصلا فلا يكون
من اقل من حرفين مبتدا من احدهما ويوقف على الاخر نحو هو وهى وكذلك ما كان من اسماء الاشارة
فلا يكون من اقل من حرفين نحو ذا وذى ونحوه وبالجملة واما ان يدل على شئ بعينه او لا بعينه والاول
هو المعرفة كاسماء الاعلام والمضمرات والمبهمات كاسماء الاشارة والموصولات وما دخل عليه لام
التعريف وما اضيف الى احد هذه المعارف والثانى هو النكرة كانسان وفرس وما الحق باخره ياء مشددة
مكسور ما قبلها فهو المنسوب كالهاشمى والمكى ونحوه القسمة الثالثة الاسم ينقسم الى ما هو حقيقة
ومجاز اما الحقيقة فهى فى اللغة ماخوذة من الحق والحق هو الثابت اللازم واللازمة وهو نقيض الباطل
ومنه يقال حق الشئ حقه ويقال حقيقة الشئ اى ذاته الثابتة له ومنه قوله تعالى ولكن حقت كلمة
العذاب على الكافرين اى وجبت وكذلك قوله تعالى حقيق على ان لا اقول اى واجب على واما فى اصطلاح الاصوليين
فاعلم ان الاسماء المحققة قد يطلقها الاصوليون على اللغوية وشرعية واللغوية تنقسم الى وضعية وغيرها
والكلام انما هو فى المحققة الوضعية فلنعرفها ثم نعود الى باقى الاقسام وقد ذكر فيها حدود واهية يستغنى
عن تضييع الزمان بذكرها والحق فى ذلك ان يقال اللفظ المستعمل فيما وضع له اما فى اللغة كالاسد المستعمل
فى الحيوان الشجاع العريض الاعالى والانسان فى الحيوان الناطق واما المحققة العرفية اللغوية فهى اللفظ
المستعمل فيما وضع له بعرف استعمال اللغوى وهو قسمان الاول ان يكون الاسم قد وضع لمعنى عام ثم
يخصص بعرف استعمال اهل اللغة ببعض مسمياته كاختصاص لفظ الدابة بذوات الاربع عرفا وان كان
فى اصل اللغة لكل ما دب وذلك اما لسرعة دبيبه وكثرة مشاهدته وكثرة استعماله وغير ذلك
الثانى ان يكون الاسم فى اصل اللغة لمعنى ثم يشتهر فى استعمالهم بالمجاز الخارج عن الموضوع
اللغوى بحيث انه لا يفهم من اللفظ عند اطلاقه غيره كاسم الغايط فانه وان كان فى اصل اللغة
للموضع المطمئن من الارض غير انه قد اشتهر فى عرفهم بالخارج المستقذر من الانسان حتى انه

انه لا يفهم من ذلك اللفظ عند اطلاقه غيره ويمكن ان يشهره استعمال لفظ الغايط في المخارج
المستقذرة من الانسان لكثرة مباشرته وغلبة التخاطب به مع الاستنكاف عن ذكر الاسم الخاص به
لنفرة الطباع عنه فكنوا بلازمه او بمعناه اخر واما الحقيقة الشرعية فهي استعمال اللفظ الشرعي فيما
كان موضوعا له لا في الشرع وسواء كان الاسم الشرعي ومعناه لا يعرفها اهل اللغة لوهما معروفان لهم
غير انهم لم يضعوا ذلك الاسم لذلك المعنى ولم يعرفوا الاسم او عرفوا الاسم ولم يعرفوا ذلك المعنى كاسم
الصلوة والحج والزكوة ونحوه وكذلك اسم الايمان والكفر لكن ربما خصت هذه بالاسماء الدينية وان ثبت
ان تجد الحقيقة على وجه يعم جميع هذه الاعتبارات قلت الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا
في الاصطلاح الذي به التخاطب فانه جامع مانع واما المجاز فاخوذ في اللغة من الجواز وهو الانتقال
من حال الى حال ومنه يقال جاز فلان من جهة كذا الى جهة كذا وهو مخصوص في اصطلاح الاصوليين
بانتقال اللفظ من جهة الحقيقة الى غيره وقبل النظر في حده ينبغي ان تعلم ان المجاز قد يكون بصرف
اللفظ عن الحقيقة اللوضعية وعن العرفية والشرعية الى غيرها كما كانت الحقيقة منقسمة الى وضعية
وعرفية وشرعية وعند ذلك فنقول من اعتقد كون المجاز وضعيا قال في حده هو اللفظ المتواضع
على استعماله في غير ما وضع له اولا في اللغة لما بينهما من التعلق ومن لم يعتقد كونه وضعيا بقي الحد
بحاله وابدل المتواضع عليه بالمستعمل وعلى هذا فلا يخفى حد التجوز عن الحقيقة العرفية والشرعية
وان اردت التحديد على وجه يعم الجميع قلت هو اللفظ المتواضع على استعماله او المستعمل في غير ما وضع
له في الاصطلاح الذي به التخاطب لما بينهما من التعلق ويغني بالتعلق بين الحقيقة والمجاز ان يكون
محل التجوز مشابها لمحل الحقيقة في شكله وصورته كاطلاق الانسان على المصور على الحائط او في
صفة ظاهرة في محل الحقيقة كاطلاق اسم الاسد على الانسان لاشتراكهما في صفة الشجاعة لا في صفة
التجوز خفائها او لانه كان حقيقة كاطلاق اسم العبد على المعتق او لانه يؤول اليه في الغالب كتسمية
العصير خمرا وانه مجاور له في الغالب كقولهم جرى النهر والميزاب ونحوه وجميع جهات التجوز وان
تعددت فهي غير خارجة عما ذكرناه وانما قيدنا الحد باللفظ لان الكلام انما هو في المجاز اللفظي
لا مطلقا وبقولنا المتواضع على استعماله او المستعمل في غير ما وضع له اولا تميزا له عن الحقيقة وبقولنا
لما بينهما من التعلق لانه لو لم يكن له كذلك لكان دلالة الاستعمال ابتداء وضع اخر فكان اللفظ
مشتركا فان قيل ما ذكرتموه من الحد غير جامع لانه يخرج منه التجوز بتخصيص الاسم ببعض مدلولاته
في اللغة كتخصيص لفظ الدابة بذوات الاربع فانه مجاز وهو غير مستعمل في غير ما وضع له اولا
لدخول ذوات الاربع في المدلول الاصلي ويلزم منه ايضا خروج التجوز بزيادة الكاف في قوله ليس

كمثله

كمثله شيء فانه مجاز وهو غير مستعمل في افادة شيء اصلا ويخرج ايضا منه التجوز بلفظ الاسد
عن الانسان حالة قصد تعظيمه وانما يحصل تعظيمه بتقدير كونه اسدا لا بمجرد اطلاق اسم الاسد
عليه بدليل ما اذا جعل علما له ومدلوله اذا زالت لا يكون غير ما وضع له اولا ويدخل فيه الحقيقة
العرفية كلفظ الغايط وان كان اللفظ مستعملا في غير موضوعه اولا والحقيقة من حيث هي حقيقة
لا تكون مجازا قلنا اما الاشكال الاول فمندفع لانه لا يخفى ان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد
من حيث هما كذلك فاذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على
الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له اولا واما الكاف في قوله تعالى ليس كمثله شيء ليست مستعملة
للاسمية كوضعها في اللغة ولا للتشبيه والا كان معناها ليس لمثله مثل وهو مثل المثل فكان تناقضا
فكانت مستعملة لا فيما وضعت له في اللغة اولا فكانت داخلة في الحد واما التعبير بلفظ الاسد
عن الانسان تعظيما له فليس لمتقدر بصحة الاسد المحقق فيه بل لمشاركته له في صفة من الشجاعة
والحقيقة العرفية وان كانت حقيقة بالنظر الى واضع اهل العرف عليها فلا يخرج عن كونها مجازا
بالنسبة الى استعمال اللفظ في غير ما وضع له اولا فلا تناقض واذا عرف معنى الحقيقة والمجاز فمتى
ورد لفظ في معنى وتردد بين القسمين فقد يعرف كونه حقيقة او مجازا بالنقل عن اهل اللغة وان
لم يكن نقل فقد يعرف كونه مجازا بصحة نفيه في نفس الامر ويعرف كونه حقيقة بعدم ذلك
ولهذا فانه يصح ان يقال لمن سمى من الناس حمارا لبلادته انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال ليس
بانسان في نفس الامر لما كان حقيقة فيه ومنها ان يكون المدلول مما يتبادر الى الفهم من اطلاق
اللفظ من غير قرينة مع عدم العلم بكونه مجاز بخلاف غيره من المدلولات فالمتبادر الى الفهم
هو الحقيقة وغيره هو المجاز فان قيل هذا مما لا يطرد من المجاز المنقول حيث انه يسبق الى
الفهم من اللفظ دون حقيقة فالاطرد فيها بالضد مما ذكرتموه وينتقض ايضا باللفظ المشترك فانه
حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها الى الفهم عند اطلاقه قلنا اما الاول فمندفع وذلك
لان اللفظ الوارد اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند اطلاقه فانه علم كونه مجازا فهو غير وارد على ما
ذكرناه وان يعلم بالظاهر انه يكون حقيقة فيه لاختصاص ذلك بالحقيقة في الغالب وادراج
النادر تحت الغالب اولى واما اللفظ المشترك فان قلنا انه علم في جميع محامله فقد اندفع
الاشكال وان قلنا انه لا يتناول الا واحدا من مدلولاته على طريق البدل فهو حقيقة في الواحد
على البدل لا في الواحد عينا والذي هو حقيقة فيه فهو متبادر الى الفهم عند اطلاقه وهو
الواحد على البدل والذي لم يتبادر الى الفهم وهو الواحد المعين غير حقيقة فيه وفيه دقة ومنها

ان لا يكون اللفظ مطرد في مدلوله مع عدم ورود المنع من اهل اللغة والشارع من الاطراد وذلك
كتسمية الرجل الطويل نخلة اذ هو غير مطرد في كل طويل فان قيل علية الاطراد لا يدل على التجوز
فان اسم لسخي حقيقة في الكريم والفاضل حقيقة في العالم وهذان المدلولان موجودان في حق القديم
ولا يقال له سخي ولا فاضل وكذلك اسم القارورة حقيقة في الزجاجة المخصوصة مع كونها مقر الماء
وهذا المعنى موجود في الجرة والكوز ولا يسمى قارورة وان سلم ذلك ولكن الاطراد لا يدل على الحقيقة
لجواز اطراد بعض المجازات وعدم اطراد بعضها كما ذكر تم فلا يلزم منه التعميم قلنا اما الاشكال
الاول فقد اندفع بقولنا اذا لم يوجد مانع شرعي ولا لغوي وفيما اورد من التصور فقد وجد المنع ولولاه
لكان الاسم مطردا فيها واما الثاني فانا لا ندعي ان الاطراد دليل الحقيقة ليلزم ما قيل بل المدعى
ان عدم الاطراد دليل المجاز ومنها ان يكون الاسم قد اتفق على كونه حقيقة في غير المسمى المذكور في جمعه
مخالف لجمع المسمى المذكور فنعلم انه مجاز فيه وذلك كاطلاق اسم الامر على القول المخصوص وعلى
الفعل في قوله وما امرنا الا واحدة وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد فان جمعه من جهة الحقيقة اوامر
ومن الفعل بامور ولا يقال ان المجاز لا يجمع والحقيقة تجمع كما ذكر بعضهم اذ الاجماع منعقد على التجوز
بلفظ الحمار على البليد مع صحة تكسيره وجمعه حيث يقال حمارات وحمر فان قيل اختلاف الجمع لا يدل
على التجوز في المسمى المذكور لجواز ان يكون حقيقة فيه واختلاف الجمع لسبب اختلاف المسمى قلنا
الجمع انما هو الاسم لا للمسمى فاختلافه لا يكون مؤثرا في اختلاف الجمع ومنها ان يكون الاسم موضوعا
لصفة ولا يصح ان يشتق لموصوفها منها اسم مع عدم ورود المنع من الاشتقاق فيدل على كونه مجازا
وذلك كاطلاق اسم الامر على الفعل فانه لا يشتق لمن قام به منه اسم الامر بخلاف اسم القارورة
فانه لا يطلق على الكوز والجرة بطريق الاشتقاق من قرار الماء فيه مع كون اسم القرار حقيقة
لما استقر في الزجاجة المخصوصة لورود المنع من اهل اللغة فيه فان قيل هذا ينتقض باسم
الرائحة القائمة بالجسم فانه حقيقة مع عدم الاشتقاق قلنا لا نسلم عدم الاشتقاق فانه يصح ان
يقال للحم الذي تامت به الرائحة متروح ومنها ان يكون الاسم مضافا الى شيء حقيقة وهو مستعمل
للاضافة اليه فيتعين ان يكون مجازا في شيء اخر وذلك كقوله تعالى واسئل القرية فان قيل لا يدل
ذلك على كونه مجازا في الغير لجواز ان يكون مشتركا وتعدد حمل اللفظ المشترك على بعض محامله
لا يوجب جعله مجازا في الباقي قلنا هذا مبني على القول بالاشتراك وهو خلاف الاصل والمجاز
وان كان على خلاف الاصل الا ان المحذور فيه ادنى من محذور الاشتراك على ما يأتي فكان اولى
وعلى هذا نقول مهما ثبت كون اللفظ حقيقة في بعض المعاني لزم ان يكون مجازا فيما عداه اذا

لم يكن

لم يكن بينهما مناسبة كما يصلح ان يكون مدلولا للفظ بطريق التواطي ومنها ان يكون قد اتفق
من اهل اللغة انهم اذا استعملوا لفظا بازاء معنى اطلقوه اطلاقا واذا استعملوه بازاء غيره
في نوع قرينة فيدل ذلك على كونه حقيقة فيما اطلقوه مجازا في الغير وذلك ان واضع الكلام
للمعنى انما كان ليكتفى به في الدلالة والاصل ان يكون ذلك في الحقيقة دون المجاز لكونها اغلب في
الاستعمال ومنها انهما ذا كان اللفظ حقيقة في معنى ولذلك المعنى متعلق فاطلاقه بازاء ما ليس
له ذلك المتعلق يدل على كونه مجازا فيه كاطلاق اسم القدرة على الصفة المؤثرة في الايجاد فان لها
مقدورا واطلاقها على المخلوقات في حق لهم انظر الى قدرة الله لا مقدور لها فان قيل التعلق ليس
من توابع كون اللفظ حقيقة بل من توابع المسمى ولا يلزم من اختلاف المسمى اذا كان للاسم فاحدهما
حقيقة ان يكون مجازا في الاخر لجواز الاشتراك لمجوابه ما سبق ومنها ان يكون الاسم الموضوع لمعنى
مما يتوقف اطلاقه عليه على تعلقه بمسمى ذلك الاسم في موضع اخر ولا كذلك بالعكس فنعلم ان المتوقف
مجازا والاخر غير مجاز ويشترك الحقيقة والمجاز في امتناع اتصافنا لاسماء المخترعة بهما وذلك
لان الحقيقة على ما تقدم انما يكون عند استعمال اللفظ فيما وضع له اولا والمجاز في غير ما وضع له اولا
وذلك يستدعي كون الاسم الحقيقي والمجازي في وضع اللغة موضوعا لمسمى قبل هذا الاستعمال في وضع
اللغة والاسماء المخترعة ليست كذلك فان مستعملها لم يستعملها فيما وضع لها اهل اللغة له اولا ولا
في غيره لانها لم تكن من وضعهم فلا تكون حقيقة ولا مجاز وعلى هذا فالفاظ الموضوعة اولا في ابتداء
الوضع في اللغة لا توصف بكونها حقيقة ولا مجاز والا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع وهو خلاف
الفرض وكذلك كل وضع ابتداء حتى الاسماء المخترعة ابتداء الارباب الحرف والصناعات لادواتهم
والاتهم وانما تصير حقيقة ومجازا باستعمالها بعد ذلك وبهذا يعلم بطلان قول من قال ان كل مجاز له
حقيقة ولا عكس وذلك لان غاية المجاز ان يكون مستعملا في غير ما وضع له اولا وما وضع اللفظ له اولا
ليس حقيقة ولا مجازا على ما عرف وبالنظر الى ما حققناه في معنى الحقيقة والمجاز يعلم ان تسمية اللفظ
المستعمل فيما وضع له اولا حقيقة وان كان حقيقة بالنظر الى الامر العام في غيره انه مجاز بالنظر الى كونه
منقولا من الوجوب والثبوت الذي هو مدلول الحقيقة اولا في اللغة على ما سبق تحقيقه ويشترك
الحقيقة والمجاز ايضا في ان كل ما كان من الكلام العرب ما عدا الوضع الاول فانه لا يخلو عن الحقيقة
والمجاز معا بل لا بد من احدهما فيه مسائل هذه القسمة خمس **المسئلة الاولى** في الاسماء الشرعية ولا شك
في امكانها اذ لا حالة في وضع الشارع اسماء من اسماء اهل اللغة ومن غير اسمائهم على معنى يعرفونه
او لا يعرفونه لم يكن موضوعا لاسمائهم فان دلالات الاسماء على المعاني ليست لذواتها ولا الاسم واجب

للمعنى بدليل انتفاء الاسم قبل التسمية وجواز ابدال اسم البياض بالسواد في ابتداء الوضع وكما في اسماء
الاعلام والاسماء الموضوعة لارباب الحرف والصناعات لادوائهم ولا تهم وامثالهم ما بخلاف نفيا
واثباتا في لوقوع الحجاج فيهما مفروضة فيما استعملة الشارع من اسماء اهل اللغة كلفظ الصوم
والصلاة هل خرج به عن وضعهم ام لا فمنع القاضي ابو بكر من ذلك واثبته المعتزلة والخوارج والفقها
احتج القاضي بمسلكين الاول ان الشارع لو فعل ذلك لزمه تعريف الامة بالتوقيف على نقل تلك
الاسامي ولا كان مكلفا لهم بفهم مراده من تلك الاسماء وهم لا يفهمون وهو تكليف بما لا يطاق
والتوقيف في مثل هذه الامور لابد وان يكون متواترا لعدم قيام الحجة فيها بالاحاد ولا تواتر وهذه
الحجة غير مرضية اما اولا فلانها مبنية على امتناع التكليف بما لا يطاق وهو فاسد بما عرض من اصل
اصحابنا القائلين بخلافه في هذه المسئلة وان كان ذلك ممتنعا عند المعتزلة وبتقدير امتناع
تكليف ما لا يطاق انما يكون هذا تكليفا بما لا يطاق ان لو كلفهم بفهمها قبل تفهيم وليست كذلك
قوله التفهيم انما يكون بالنقل المتواتر لا نسلم وما المانع ان يكون تفهيمهم بالتكرير والقرائن المتظافرة
مرة بعد مرة كما يفعل الوالدان بالولد الصغير والاخرس في تعريفه لغيره ما في ضميره بالاشارة والثاني
الثاني ان هذه الالفاظ قد اشتمل عليها القران فلو كانت مفيدة لغير معناها لكانت
من لسان اهل اللغة كالوثال اكرم العلماء واراد به الجهال والفقراء وذلك لان كون اللفظ عربيا ليس
لذاته وصورته بل لدلالته على ما وضعه اهل اللغة باذا به والا كانت جميع الفاظهم قبل التواضع
عليها عربية وهو ممتنع ويلزم من ذلك ان لا يكون القران عربيا وذلك على قوله نعم انا جعلناه قرانا
عربيا وقوله نعم بلسان عربي مبين وقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وذلك ممتنع وهذا
المسلك ضعيف ايضا لقايل ان يقول لا نسلم انه يلزم من ذلك خروج القران عن كونه عربيا فان قيل
لانه اذا كان مشتملا على ما ليس بعربي فما بعضه عربي وبعضه غير عربي لا يكون كله عربيا وفي
ذلك مخالفة لظاهر النصوص المذكورة فيمكن ان يقال لا نسلم دلالة النصوص على كون القران بكليته
عربيا بل مخصوصة لان القران قد يطلق على السورة الواحدة منه بل على الاية الواحدة منه كما يطلق
على الكل ولهذا يصح للسورة الواحدة هذا قران والاصل في الاطلاق الحقيقة ولان القران ماخوذ
من الجمع ومنه يقال قرات الناقة لبنها في ضرعها اذا جمعته قرات الماء في الحوض اذا جمعته والسورة
الواحدة فيها معنى الجمع لتاليفها من حروف وكلمات وايات فصح اطلاق القران عليها غاية انا
خالفنا هذا في غير الكتاب العزيز فوجب الحمل بمقتضى هذا الاصل في الكتاب وبعضه لانه لو خلف
ان لا يقرء القران فقرا سورة منه حنث ولو لم يكن قرانا لما حنث واذا كان كذلك فليس الحمل على

الكل اولى

الكل اولى من البعض وعند ذلك امكن حمله على البعض ليس فيه غير العربية فان قيل اجمعت
الامة على ان الله تعالى لم ينزل الا قرانا واحدا فلو كان البعض قرانا والكل قرانا لزمت التثنية في
القران وهو خلاف الاجماع واذا لم يكن القران الا واحدا تعين ان يكون هو الكل ضرورة الاجماع على
تسميته قرانا قلنا اجمعت الامة على ان الله تعالى لم ينزل الا قرانا واحدا بمعنى انه لم ينزل غير هذا القران
وبمعنى ان المجموع قران وبعضه ليس بقران الاول مسلم والثاني ممنوع فان قيل ما ذكرتموه من التاويل
على ان يكون بعض القران قرانا معارض بما يدل على انه ليس بقران وهو صحة قول القايل عن السورة
والاية هذا بعض القران قلنا المراد به انما هو بعض الجملة المسماة بالقران وليس في ذلك ما يدل على
ان البعض ليس بقران حقيقة فان جزء الشيء اذا شارك كله في معناه كان مشاركا له في اسمه ولهذا
يقال بعض اللحم وبعض العظم وبعض الماء ماء لاشتراك الكل والبعض في المعنى المسمى بذلك الاسم
وانما يمتنع ذلك فيما كان البعض فيه غير مشارك للكل في المعنى مسمى بذلك الاسم ولهذا لا يقال
بعض العشرة عشرة وبعض المائة مائة وبعض التخفيف تخفيف وبعض الدار دار الى غير ذلك و
عند ذلك فما لم يشتركون فيما مخن فيه من القسم الثاني دون الثاني فهو غير لازم وان سلما التعارض
من كل وجه فليس القول بالنفي اولى من القول بالاثبات وعلى المستدل الترجيح وان سلمنا
دلالة النصوص على كون القران بجملته عربيا لكن بجهة الحقيقة او المجاز الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك
لان ما الغالب منه العربية يسمى عربيا وان كان فيه ما ليس بعربي كما يسمى الزنجي اسود وان كان
بعضه ابيض كاسنانه وشعره عينيه والرومي ابيض وان كان ابيه منه اسود كالناظر من
عينيه وكذلك البيت من الشعر بالفارسية يسمى فارسيا وان كان مشتملا على كلمات يسيرة من العربية
ويدل على هذا التجوز ما شمل عليه القران من الحروف المعجمة في اوايل السور فانها ليست من لغة
العرب في شيء وايضا فان القران قد اشتمل على عبارات غير معلومة للعرب فلا يتصور الفهم عنها
في لغتهم فلا بد لها من اسماء تدل عليها غير عربية وايضا فان القران مشتمل على قوله تعالى وما كان الله
ليضيع ايمانكم واراد به صلوتكم وليس الايمان في اللغة بمعنى الصلوة بل بمعنى التصديق وعلى قوله
اقيموا الصلوة والصلوة في اللغة بمعنى الدعاء وفي الشرع عبارة عن الافعال المخصوصة وعلى قوله
واتوا الزكوة والزكوة في اللغة عبارة عن النمو والزيادة وفي الشرع عبارة عن وجوب اداء مال مخصوص
وعلى قوله تعالى كتب عليكم الصيام والصوم في اللغة عن مطلق امساك وفي الشرع عبارة عن امساك
مخصوص بل وقد يطلق الصوم في الشرع في حالة الامساك فيها كحالة الناسي كلا وعلى قوله تعالى ولله
على الناس حج البيت والحج في اللغة عبارة عن مطلق قصد وفي الشرع عبارة عن القصد الى مكان

مخصوص وهذه كلها تدل على اشتمال القرآن على ما ليس بعربي فكان اطلاق اسم العربي عليه مجازا
فان قيل اما العرب فبالمعجمة التي اوايل السور فهي اسماؤها واما العبادات المحادثة في حيث انها
افعال محسوسة معلومة للعرب وسماه باسماء خاصة بها لغة غير ان الشرع اعتبرها في الثواب
والعقاب عليها بتقدير الفعل او الترك وليس في ذلك ما يدل على اشتمال القرآن على ما ليس بعربي
واما الآيات المذكورة فهي محمولة على معاني لانها لغة اما قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم فالمراد به
تصديقكم بالصلوة وقوله تعالى اقيموا الصلوة فالمراد به الدعاء وكذلك قوله تعالى واتوا الزكوة فالمراد به التقوى
والمراد من الصوم الامساك ومن الحج القصد ان الشارع شرط في اجزائها وصحتها شرائط غير عرفية اليها
وليس في ذلك ما يدل على التغيير الوضع اللغوي وان سلمنا دخول هذه الشروط في مسمى هذه الاسماء لكن
طريق المجاز اما قوله الصلوة فمن جهة ان الدعاء جزؤها والشيء قد يسمى باسم جزئه ومنه قول الشاعر
يناشدني حاميم والرمح شاجر فهلا تلا حاميم قبل التقدم واراد به القرآن فسماه باسم جزئه وكذلك
الكلام في الصوم والزكوة والحج ويمكن ان يقال بان التسمية الصوم الخاص والمال الزكوة والحج والايمان
من باب التصرف بتخصيص الاسم ببعض مسمياته لغة كما في لفظ الدابة والشارع نقله ولا يبعد هذا
التصرف كما لاهل اللغة وتحقق الصلوة ان افعالها انما سميت صلوة لكونها تابعة لها فعل الامام
فان التالي للسابق من الخيل يسمى مصليا لكونه تابعا وتخص الزكوة ان تسمية الواجب زكوة
باسم سببه والتجوز باسم السبب عن المسبب جائز لغة والمجاز من اللغة لا من غيرها قلنا اما الحروف
فانها اذا كانت اسماء الاحاد السور فهي اعلام لها وليست لغوية فقد اشتمل القرآن على ما ليس من لغة
العرب وما ذكرتم من العبادات المحادثة في الشرع فانما يصح ان لم يكن قد اطلق عليها اسماء لم يكن
العرب قد اطلقتها عليها ويدل على هذا الاطلاق ما ذكر من الآيات قولهم ان هذه الاسماء محمولة
على موضوعاتها لغة غير ان الشارع شرط في اجزائها شروطا لا يصح فان مسمى الصلوة في اللغة هو
الدعاء وقد يطلق اسم الصلوة على الافعال التي لا الدعاء فيها كصلوة الاخرس الذي لا يفهم الدعاء والصلوة
حتى يأتي به وبتقدير ان يكون الدعاء محققا فليس هو المسمى بالصلوة وحده ودليله انه يصح ان يقال انه
في الصلوة حالة كونه غير داع ولو كان هو المسمى بالصلوة لا يجز صحة عند فراغه من الدعاء يقال خرج
من الصلوة واذا عاد اليه يقال عاد الى الصلوة وان لا يسمى الشخص مصليا حال عدم الدعاء مع تلبسه
بباقي الافعال وكل ذلك خلاف الاجماع قولهم فيما يسمى هذه الافعال بهذه الاسماء انما هو بطريق المجاز قلنا
الاصل في الاطلاق الحقيقة قولهم ان الدعاء جزء من هذه الافعال والشيء قد يسمى باسم جزئه قلنا
كل جزء او بعض الاجزاء الاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا فان العشرة لا تسمى خمسة ولا الكل جزءا

وان كان

وان كان بعضه جزءا الى امثلة كثيرة لا تحصى وليس القول بان ما نحن فيه من القبيل المجاز وان
من غيره وان سلمنا صحة ذلك تجوزا ولكن ليس القول بالتجوز في هذه الاسماء واجزاء لفظ القرآن
على حقيقة اولى من العكس فان قيل بل ما ذكرناه اولى مما ذكرتم لما يلزم منه التنقل وتغيير اللغة و
الفعل والتغيير فيستدعي ثبوت اصل الوضع واثبات وضع اخر والوضع اللغوي لا يفتقر الى مؤاخر
ولا يلزم منه تغيير فكان اولى وايضا فان الغالب من الاوضاع البقاء لا التغيير وادراج ما نحن
فيه تحت الاغلب اولى قلنا جانب المخصم اولى لما فيه من ارتكاب مجاز واحد وما ذكرتم ففيه
ارتكاب مجازات كثيرة فكان اولى وعلى هذا فقد اندفع قولهم بالتجوز بجهة التخصيص ايضا وما
من تسمية الافعال الصلوة ولما فيها من المتابعة للامام فيلزم منه ان لا يسمى صلوة الامام والمنفرد
صلاة لعدم هذا المعنى فيها وقولهم في الزكوة ان الواجب سمي زكوة باسم سببه تجوزا قيل ما
عليه ان لا يصح تسمية زكوة عند التي في المال وان كان انما حاصلا بالتجوز باسم السبب عن
المسبب جائز مطلقا او في بعض الاسباب الاول ممنوع والثاني مسلم ولهذا فانه لا يصح تسمية
الصيد شبكة وان كان نصبها سببا له ولا يسمى الابن ابا وان كان الاب سببا وكذلك لا يسمى
العالم الها وان كان الاله سببا له الى غير ذلك من التطابق وعند ذلك فليس القول بان ما نحن فيه
من قبيل ما يجوز التجوز به اولى من غيره واما المعتزلة فقد احتجوا بما سبق من الآيات وبقولهم
ان الايمان هو في اللغة هو التصديق وفي الشرع يطلق على غير التصديق ويدل عليه قوله عليه
الصلوة والسلام الايمان بضع وسبعون بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق سمي اماطة الاذى ايمانا وليس بتصديق وايضا فان الدين في الشرع عبارة عن فعل
العبادات واقام الصلوة وايتاء الزكوة بدليل قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين
الى اخر الآية ثم قال وذلك دين القيمة فكان راجعا الى كل المذكور والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان
الدين عند الله الاسلام هو الايمان فيكون الايمان في الشرع هو فعل العبادات ودليل كون الايمان
هو الاسلام انه لو كان الايمان غير الاسلام لما كان مقبولا عن صاحبه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه ايضا فانه استثنى المسلمين من المؤمنين والاصل ان يكون المستثنى من جنس
المستثنى منه وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم واراد به الصلوة الى بيت المقدس وايضا فان
قاطع الطريق وان كان مصدقا فليس بمؤمن فانه يدخل النار بقوله تعالى ولهم في الاخرة عذاب
عظيم والداخل الى النار مخزي بقوله حكاية عن اهل النار ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته
مع التغيير لهم على ذلك والمؤمن غير مخزي لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه

وايضا فان المكلف يوصف بكونه مؤمنا حالة كونه غافلا عن التصديق بالقلب وغيره وايضا
فانه ولو كان الايمان في الشرع هو الايمان اللغوي اعني التصديق بمعنى في الشرع المصدق فيجب بالالتزام
مؤمنا والصدق باقه مع انكاره الرسالة مؤمنا الى نظايره ولقايل ان يقول اما الايات السابق ذكرها
فيمكن ان يقال في جوابها ان الملائكة اسم الصلوة والزكوة والصوم والحج وباقي ماكان بطريق المجاز على ما سبق
والمجاز غير خارج عن اللغة وتسمية اماطة الاذى عن الطريق ايمانا امكن ان يكون لكونه دليلا على الايمان
تعبيرا باسم المدلول عن الدال وهو ايضا جهة من جهة التجوز فان قيل الاصل انما هو الحقيقة قلنا الا انه يلزم
منه التغيير ومخالفة الوضع اللغوي فيتقابلان وليس احدهما اولى من الاخر لما سبق وقولهم ان
الايمان هو الاسلام بما ذكروه فهو مغارض بقوله تعالى الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولو اتحد لما صح هذا القول وليس احدهما اولى من الاخر بل التي جميع للتغاير نظرا الى ان
الاصل عند تعدد المسميات وان لا يلزم منه التغيير في الوضع وبهذا يندفع ما ذكروه من الاستشهاد
وقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم فالمراد به التصديق بالصلاة لا نفس الصلوة فلا تغيير وان كان المراد
به الصلاة فهو ان الصلاة لما كانت تدل على التصديق سميت باسم مدلولها وذلك مجاز في وضع
اللغة وقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه لا يتناول كل مؤمن بل من امن مع النبي عليه
الصلوة والسلام وهو صريح في ذلك واولئك لم يصدقوهم ما دل صدر الاية عليه من الجواب لله وسعى
والسعي في الارض بالفساد الذي اوجب دخول النار في الاية ولا يلزم من نفي الخزي عن من امن مع
النبي بقيه عن غيره وقولهم ان المكلف يوصف بالايمان حالة كونه غافلا عن التصديق بالقلب
انما كان ذلك بطريق المجاز لكونه كان مصدقا وانه يؤول الى التصديق وهو جهة من جهات التجوز
وما يقال من اصل الحقيقة فقد سبق جوابه كيف وان ذلك لازم لهم في كل ما يفسرون الايمان به
ومع اتحاد المحدود فتقدير الوضع اولى من تغييره والمصدق ايضا بالاله ليس مؤمنا نظرا الى ان
الايمان في الشرع ليس مطلق تصديق بل تصديق خاص وهو التصديق الله وبما جاوت به رسله
وهو ناب من تخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة فكان مجازا لغويا وبه يندفع ما قيل من
التصديق بالله والكفر برسوله حيث ان مسمى الايمان الشرعي لم يوجد واذا عرف ضعف المأخذ
من المجاب بين فالحق عندي في ذلك ان ما هو امكان كل واحد من المذهبين واما في جميع الواقع
منهما فعين يكون عند غيري محققة المسئلة الثانية اختلف الاصوليون في استعمال اللغة على الاسماء
المجازية فنفاه الاستاذ ابو اسحق ومن تابعه واثبته الباقون وهو الحق حجة المثبتين انه
قد ثبت اطلاق اهل اللغة اسم الاسد على الانسان الشجاع والحمار على الانسان البليد وقولهم

الطريق وفلان على جناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وكيما لتناهي الى غير ذلك
واطلاق هذه الاسماء لغة مما لا ينكر الا عن عناد وعند ذلك فاما ان يقال هذه الاسماء حقيقة في
هذه الصور او مجازية لاستحالة خلو الاسماء اللغوية عنها ما عدا الوضع الاول كما سبق محققه لا جائز
ان يقال بكونها حقيقة فيها سواها بالاتفاق فان لفظ الاسد المحقق في السبع والحمار والبهيمة والطهر
والملق والسلق والكبد في الاعضاء المخصوصة بالحيوان واللبن في الشجر اذا جاوز شجرا لا ذن وعند
ذلك فلو كانت هذه الاسماء حقيقة فيما ذكر من الصور لكان اللفظ مشتركا ولو كان مشتركا لما سبق
الى الفهم عند اطلاق هذه الالفاظ البعض دون البعض ضرورة التساوي في الدلالة المحققة ولا شك
ان السابق الى الفهم من اطلاق لفظ الاسد انما هو السبع ومن اطلاق لفظ الحمار انما هو البهيمة وكذا الباقي
فيما في الصور كيف وان اهل الاعصار لم يزل تتناقل في اقوالها وكتبها عن اهل الوضع تسمية هذا حقيقة وهذا
مجاز فان قيل لو كان في لغة العرب لفظ مجازي فاما ان يفيد معناه بقرينة او لا بقرينة فان كان الاول
فهو مع القرينة لا يحتمل غير ذلك المعنى فكان مع القرينة حقيقة في ذلك المعنى وان كان الثاني
فهو ايضا حقيقة اذ لا معنى للحقيقة الا ما يكون مستعملا بالارادة من غير قرينة وايضا فانه ما من صورة
من الصور الا ويمكن ان يعبر عنها باللفظ المحقق المحلي بها فاستعمال اللفظ المجازي فيها مع افتقاره
الى القرينة من غير حاجة بعيد عن حكمة اهل الوضع وبلاغتهم قلنا اجاب الاول ان المجاز لا يفيد عند عدم
الشهرة الا بقرينة ولا معنى المجاز سوى هذا والنزاع في ذلك لفظ كيف وان المجازي والحقيقة من
صفات الالفاظ دون القرائن المغيرة فلا يكون الحقيقة صفة للمجموع وجواب الثاني ان الفايدة
في استعمال اللفظ المجاز دون الحقيقة فلا يكون لاختصاصه بالخفة على اللسان او المسامعة في جزء
الكلام نظما ونثرا او المطابقة والمجانسة والسجع وقصد التعظيم والعدول عن المحقق للمحقق
الى غير ذلك من المقاصد المطلوبة في الكلام المسئلة الثالثة اختلفوا في دخول الاسماء المجازية في كلام
الله تعالى فنفاه اهل الظاهر والرافضة واثبته الباقون احتج المثبتون بقوله تعالى ليس كمثله شيء
وبقوله واسئل القرية التي كنا فيها والعير التي اقبلنا فيها وبقوله جدارا يريد ان ينقض
والاول من باب التجوز بالزيادة وهذه الوجوه ان كان بقي الكلام مستقلا والثاني من باب النقصان
فان المراد به اهل القرية لاستحالة سؤال القرية والعير هي البهائم والثالث من باب الاستعارة لتعذر
الارادة من الجدار واذا امتنع حمل هذه الالفاظ على ظاهرها في اللغة فما يكون محمولا عليه هو المجاز فان
قيل لا نسلم التجوز فيما ذكرتموه من الالفاظ اما قولهم ليس كمثله شيء فهو حقيقة في نفي النسبة ومعناه
ليس كذاته شيء ومثله قولهم فان اصوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا اي بنفسه ويقال مثلك

لا يقول هذا والمراد نفسه واما قوله واسئل القرية فالمراد به مجتمع الناس فان القرية ماخوذة
من الجمع يقال قريت الماء في الحوض اي جمعته وقريت الناقة لبنها في ضرعها اي جمعته ويقال لمن
صاد معروفا بالضيافة قارى ويقرى لاجتماع الاصناف عنده ومعنى القراءة قرانا الذلك ايضا لاشتمالها
على مجموع السور والايات ولهذا العبر فهي القافلة ومن فيها من الناس ولذا كان اسم القرية للجدران
والعبر المبهام غير ان الله تم قادر على انطاقها ومن الشيخ زمان حرف للغرابة فلا يمتنع نطقها
لسؤال النبي لها وقوله جدار يريد ان ينقض فمحمول ايضا على حقيقة لانه لا يتعين على الله تم خلق الارادة
منه سلمنا دلالة ما ذكر تموه على التجوز لكنه معارض بما يدل على عدمه وذلك لان المجاز كذب ولذلك
يصدق نفيه عند قول القائل للبليد حمار للانسان الشجاع اسد ونقيض التعم المتاخر يكون كاذبا
ولان المجاز هو الركيك من الكلام وكلام الرب تعالى انما يصان عنه سلمنا انه غير كذب غير انه انما يصار اليه
عند العجز عن الحقيقة ويتعالى الرب عن ذلك سلمنا انه غير متوقف على العجز عن الحقيقة غير انه مما
لا يفيد معناه بلفظه دون قرينة وربما يخفى فيقع الالتباس على المخاطب وهو قبيح من الحكيم سلمنا انه لا يفضي
الى الالتباس غير انه اذا خاطب بالمجاز وجب صفه بكونه متجوزا نظرا الى الاشتقاق كما في الواحد منا وهو
خلاف الاجماع سلمنا عدم ايضاحه بذلك غير ان كلام الله تم حق وله حقيقة والحقيقة مقابلة للمجاز و
الجواب قولهم ليس كمثله شئ النفي للتشبيه ليس كذلك فانه لو كانت الكاف ههنا للنفي التشبيه لكان
معنى ليس مثل مثله شئ وهو تناقض ضرورة انه مثل بمثله والمثل في الاية زائد والمراد من قولهم
مثلك لا يقول هذا المشارك له في صفاته وقولهم المراد من القرية الناس المجتمعون ليس كذلك لان
القرية هي المحل الذي يقع فيه الاجتماع لا نفس الاجتماع ومن ذلك سمي الرحمان الذي يجتمع فيه دم
الحيض قرا وكذلك يقال القارى لجامع القراءة والقارى لجامع الاصناف قولهم ان العير هي القافلة
المجتمعة قلنا من الناس والبهايم لا نفس الناس فقط ولهذا لا يقال لمجتمع الناس من غير ان يكون معهم
بهايم قافلة وقولهم لو سال لوقع الجواب قلنا جواب المجذر ان والبهايم غير واقع على وفق الاختيار
في عموم الاوقات بل ان وقع انما يقع بتقدير جمودها التبهم ولم يكن كذلك فيما نحن فيه فلا يمكن
الاعتماد عليه ثم وان امكن تخيل ما قالوه مع بعده فيما يعتقد عن قوله تم يجوز من يحتمها الانقياد
والانقياد غير خارجة عن قوله ء واشتغل الناس شيئا وهو مشتغل وعن قوله تم واحفظ لها جناح
الذل والذل لا جناح له وقوله تم الحج اشهر معلومات والاشهر ليست هي الحج وانما هي ظرف لافعال الحج
وقوله تم لهدمت صوامع وبيع والصلوات والصلوات لا تهدم تعالى واعتد واعليه بمثل ما اعتدى
عليكم والقصاص ليس بعدوان وقوله تم جزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تم الله يستهزئ بهم

ويمكرون

ويمكرون وعكر الله وقوله تم كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وقوله احاط بهم سرادقها الى ما لا يحصى
ذكره من المجازات وعن المعارضة الاولى يمنع كون المجاز كذبا فانه انما يكون كذبا ان لو ثبت ذلك
حقيقة لا مجاز كيف وان الكذب مستقبح عند العقلاء بخلاف الاستعارة والتجوز فانهم يعدونه
من المستحسنات قولهم انه من ركيك الكلام ليس كذلك بل ربما كان المجاز افصح واقرب الى
تحصيل مقاصد المتكلم البليغ عليها سبق وعن الثانية يمنع ما ذكروه من اشتراط المصير الى المجاز بالعجز
عن الحقيقة بل انما يصار اليه مع القدرة على الحقيقة لما ذكرناه من المقاصد فيما تقدم وعن الثالثة
انها مبنية على القول بالتقبيح العقلي وقد ابطلناه كيف وهو لازم على الخصوص فيما ورد من الايات
المتشابهات فاهو الجواب في المتشابهات هو الجواب لنا ههنا وعن الرابعة انه انما لم يسم
متجوزا لان ذلك تابع للشرع في اقراره بالقبيح ولهذا يفهم منه ذلك عند قول القايل فلان
متجوز في مقاله فتوقف اطلاقه فرحق الله تم على الاطلاق الشرعي ولم يرد وعن الخامسة ان كلام
الله تم وان كان لحقيقة فتعين كونه صدقا لا بمعنى لحقيقة المقابلة للمجاز **المسئلة الرابعة**
اختلفوا في اشتمال القران على كلمة غير عربية فاثبته ابن عباس وعكرمة ونفاه الباقون انتج الثانون
بقوله تم ولو جعلناه قرانا عجميا لقالوا لولا فصلت اياته اعجمي وعربي فنقول ان يكون اعجمي و قطع
اعتراضهم بثبوت عدم بين اعجمي وعربي ولا يتفق الاعتراض وبين اعجمي وبقوله تم لسان عربي
مبين وبقوله انا انزلناه قرانا عربيا وظاهر ذلك ينافي ان يكون فيه ما ليس بعربي واحتج المثبتون
لذلك بقولهم القران مشتمل على المشكاة وهي هندية واستبرق وسجيل بالفارسية وطه بالنبطية
وقسطاس بالرومية والاب وهي كلمة لا يعرفها العرب ولذلك روي عن عمر انه لما تلى هذه الاية
قال هذه الفاكهة فما الاب قالوا فلان النبي عليه مبعوث الى اهل كل لسان كافة على ما قال كافة
للناس بشيرا ونذيرا وقال عليه الصلوة والسلام بعثت الى الاسود والاحمر فلا يكون يكون
كتابا جامعا للغة الكل يتحقق خطابه للكل اعجازا وبيانا فان النبي صلى الله عليه وله وسلم ادعى
انه كلامه بل كلام الله تم المحيط بجميع اللغات فلا يكون تكلمه باللغات المختلفة مشكوا غايته
انه لا يكون مفهوما للعرب وليس ذلك بدعا بدليل تضمنه للايات المتشابهات والحروف المعجمة
في اوايل السور واجاب الباقون وقالوا اما الكلمات المذكورة في اوايل السور فلانسلم انها ليست
عربية وغايته اشتراك اللغات المختلفة في بعض الكلمات وهو غير ممتنع كما في سرادق بدل
سراويل وفي قولهم تنزل فانه قد قيل انه مما اتفق فيه جميع اللغات ولا يلزم من اختفاء حكمه
للاب على عمر ان لا يكون عربيا اذ ليس كل كلمات العربية مما احاط بها كل واحد من احاد العرب

ولهذا قال ابن عباس ما كنت ادري ما معنى فاطر السموات والارض حتى سمعت امراة
من العرب يقول انا فطرته اي ابتدأته واما نعيته الى الكل فلا يوجب ذلك اشتمال الكتاب على عين
لغة العرب لما ذكرنا ولا يلزم اشتماله على جميع اللغات ولما جاز الاقتصار من كل لغة على كلمة واحدة
لتعذر البيان والاعجاز بها وما ذكرنا اخرا نظايره انه اذا كان كلام الله المحيط بجميع اللغات فلا
يمتنع ان يكون مشتملا على اللغات المختلفة ولكنه لا يوجبه فلا نفع ذلك في مقابلة النصوص الدالة
على عدمه **المسئلة الخامسة** اختلفوا في اطلاق الاسم على مسماه المجازي هل يفتقر في كل صورة الى كونه منقولا
عن العرب ويكفي فيه ظهور العلاقة المعتبرة في التجوز كما عرفناه او لا فمنهم من شرط في ذلك النقل
مع العلاقة ومنهم من اكتفى بالعلاقة لانها حينئذ لا تخلو الشارطون للنقل بانه لو اكتفى بالعلاقة لجاز تسمية
عمرو الانسان نخله لمشابهته لها في الطول كما جاز في الانسان ومجاز تسمية الصيد سنكة والشجرة
شجرة وظل المحايط حايطا والابن ابا بعينه عن هذه الاشياء باسماء اسبابها لما بينها وبين اسبابها
من الملازمة في الغالب وهو من المجهات المصححة للتجوز وليس كذلك فدل على انه لا بد من نقل
الاستعمال وللقايل ان يقول لما المانع من ان يكون تحقق العلاقة بين محل الحقيقة ومحل التجوز كافية
في جواز اطلاق الاسم على جهة المجاز وحيث وجدت العلاقة المجوزة للاطلاق في بعض الصور وامتنع
الاطلاق انما كان لوجود المنع من قبل اهل اللغة لا للتوقف على نقل استعمالهم للاسم فيها من الخصوص
فان قيل لو لم يكن نقل استعمال اهل اللغة معتبرا في التجوز فلم سميته باسم الحقيقة اما بالقياس عليه او
انه مخترع للواضع المتاخر الاول ممتنع لما ياتي والثاني فلا يكون من العرب قلنا لا يلزم من عدم التنصيص
في احاد الصور من اهل اللغة على التسمية ان يكون كما ذكرتم بل ثم قسم ثالث وهو ان نص العرب
نصا كليا على جواز اطلاق الاسم الحقيقي على كل ما كان بينه وبينه علاقة منصوص عليها من جهتهم
كما بيناه ولا معنى للمجاز الا هذا وهو غير خارج عن لغتهم فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتموه لكان
المنع منهم متحققا مع وجود المطلق وتعارض مخالف للاصل بخلاف ما ذكرناه قلنا امكن ان يكون
ما ذكرناه مشروطا بعدم ظهور المنع ومع ظهور المنع فلا مطلق وفيه عوض واحتج النافون بان اطلاق
المجاز مما يفتقر الى بحث ونظر دقيق في المجهات المصححة في التجوز والامر النقلي لا يكون كذلك وايضا
فانه لو كان نقليا لما افتقر فيه الى العلاقة بينه وبين محل الحقيقة بل كان النقل فيه كافيا وللقايل
ان يقول اما الاول فالنظر ليس في النقل بل في العلاقة التي بين محل التجوز والحقيقة واما الثاني
فلان الافتقار الى العلاقة انما كان لضرورة توقف المجاز من حيث هو مجاز عليها والا كان اطلاق
الاسم عليه من باب الاشتراك لا من باب المجاز واذا تقاومت الاحتمالات في هذه المسئلة فعلى

الناظر

الناظر بالاجتهاد في الترجيح العشرة الرابعة الاسم لا يخلو اما ان يكون بحيث لا يصح ان ينزل في
مفهومه كثيرون او يصح فالاول اسم العلم كزيد وعمرو والثاني اما ان لا يكون صفة او هو صفة كالعلم
والجهل والصفة كالقايم والقاعد وهو الاسم المشتق والمشتق هو ما عبر من اسماء المعاني عن متكلمه
بزيادة او نقصان في الحروف او الحركات او فيهما وجعلوا الاعلى ذلك المعنى موضوع له غير معتبر
كتسمية الخز الذي قام السواد واسود والبياض ابيض ونحوه ولا يقصدون بكون المشتق الا كذلك وهل
يشترط قيام المشتق منها بحاله الاشتقاق ويلزم الاشتقاق من الصفة المعنوية لما قامت به فذلك
مما اوجبه اصحابنا ونفاه المعتزلة حيث انهم جوزوا اشتقاق اسم المتكلم لله تعالى من كلام مخلوق له
في غير قايم بذاته ولم يوجبوا الاشتقاق منه للمحل الذي خلق فيه وقد عرفنا ما خذا خلاف من الجانبين
وما هو الصحيح منه في انكار الا نكار مسئلتان يلي هذه الصفة مسئلتان الاولى في ان بقاء الصفة المشتق
منها هل يشترط في اطلاق اسم المشتق حقيقة ام لا فاثبته قوم ونفاه اخرون وقد فصل بعضهم بين
ما هو ممكن الحصول وما ليس ممكنا فاشترط ذلك في الممكن دون غيره احتج الشارطون بانه لو كان
اطلاق اسم الضارب على شخص ما حقيقة بعد انقضاء صفة الضرب منه لما صح نفيه ويصح ان يقال
انه في الحال ليس بضارب ولقايل ان يقول صحة سلب الضارب عنه في الحال انما يلزم منه سلبها
عنه مطلقا ان لو لم يكن اعم من الضاربية في الحال وهو غير مسلم وعند ذلك فلا يلزم من صحة
سلب الاخص سلب الاعم فان قيل قول القايل هذا ضارب لا يفيد سوى كونه ضاربا في الحال فاذا
اسلم صحة سلبه في الحال فهو المطلوب قلنا هذا بعينه اعادة دعوى محل النزاع بل الضارب هو
من حصل منه الضرب وهو اعم من حصول الضرب منه في الحال لانقسامه الى الماضي والحال فهو
اعم من المستقبل ايضا لانقسامه الى الحال والمستقبل فان صدق اسم الضارب حقيقة باعتبار هذا
المعنى الاعم فليكن اسم الضارب حقيقة قبل وجود الضرب منه كما كان حقيقة بعد زوال الضرب قلنا
الضارب حقيقة من حصل منه الضرب وهذا يصدق على وجد منه الضرب في الماضي او الحال
بخلاف من سيوجد منه الضرب في المستقبل فانه لا يصدق عليه انه حصل منه الضرب وعند
ذلك فلا يلزم من صدق الضارب حقيقة على من وجد منه الضرب صدقه على من سيوجد منه
الضرب ولم يوجد واحتج النافون بوجه الاول ان اهل اللغة قالوا اذا كان اسم الفاعل يتقيد بالماضي
لا يعمل عمل الفعل فلا يقال ضارب زيدا امس كما يقال بتقدير المستقبل بل يقال ضارب زيدا مطلقا
عليه اسم الفاعل باعتبار ما صدر عنه من الفعل الماضي الثاني انه لو كان وجود ما منه الاشتقاق
شرطا في صحة الاشتقاق حقيقة لما كان اطلاق اسم المتكلم حقيقة اصلا والمغير لان ذلك لا يصلح لا

الا بعد تحقق الكلام منه والمخبر وهو اغايتم بمجموع حروف واجزايه ولا جزء للحروف السابقة
مع الحرف الاخير اصلا ولا خفا باستناع كونه متكلما حقيقة قبل وجود الكلام فلو لم يكن حقيقة عند اخر
جزء من الكلام والمخبر مع عدم وجود الكلام والمخبر في تلك الحالة لما كان حقيقة اصلا وهو ممتنع ولا
يصح ان يقال انه ليس بمتكلم اذا هو لازم نفي الحقيقة ولما حنث من حلف ان فلانا لم يتكلم حقيقة وانه
لا اكلم فلانا حقيقة اذا كان قد تكلم او كلمه الثالث ان الضارب من حصل منه الضرب فكان ضاربا حقيقة
ولقايل ان يقول اما الوجه الاول فانه لا يلزم من اطلاق اسم الفاعل عليه ان يكون حقيقة ولهذا فانهم قالوا
اسم الفاعل اذا كان بتقدير المستقبل عمل عمل الفعل فيقبل ضارب زيدا غدا وليس ذلك حقيقة بالاتفاق
واما الوجه الثاني فغير لازم ايضا اذ للخصم ان يكون شرط كون المشتق حقيقة انما هو وجود ما منه الاشتقاق
ان امكن والا فوجود اخر جزء منه وذلك متحقق في الكلام والمخبر بخلاف ما نحن فيه واما الثالث لا نسلم ان
اسم الضارب حقيقة على من وجد منه الضرب مطلقا بل من الضرب حاصل منه حال تسميته ضاربا نعم
يلزمه عليه تسمية اجلاد الصحابة كفرة لما وجد منهم من الكفر السابق والقايم قاعدا والقاعد قايما لما وجد
منه القعود والقيام والسابق وهو غير جايز باجماع المسلمين واهل اللسان هذا ما عندي في هذه المسئلة
وعليك بالنظر والاعتبار المسئلة الثانية اختلفوا في الاسماء اللغوية هل ثبت قياسا ام لا فاثبته القاضي
ابو بكر وابن سريج من اصحابنا وكثير من الفقهاء واهل العربية وانكره معظم اصحابنا والحنفية وجماع
من اهل الادب مع اتفاقهم على امتناع جريان القياس في اسماء الاعلام واسماء الصفات اما اسماء الاعلام
فلكونها غير موضوعة لمعاني موجبة لها والقياس فلا بد فيه من معنى جامع اما معروفا واما حقيقيا
في حق بعض الاشخاص في زمننا هذا سيبويه وهذا جالينوس فليس بطريق القياس في التسمية بل معناه هذا
حافظ كتاب سيبويه وعلم جالينوس بطريق التجوز كما يقال قرات سيبويه المراد به كتابه واما اسماء
الصفات الموضوعة للفرق بين الصفات كالعلم والقادر فلانها واجبة الاطراد نظرا الى تحقق معنى الاسم
فان مسمى العالم من قام به العلم وهو متحقق في حق كل من قام به العلم فكان اطلاق اسم العالم عليه ثابتا بالوضع
لا بالقياس اذ ليس قياس احد المسميين المتماثلين في المسمى على الاخر اولى من العكس وانما الخلاف في الاسماء
الموضوعة على مسمياتها مستلزمة لمعان في محالها وجودا وعدما وذلك كالخلاف اسم الخمر على النبيذ بواسطة
مشاركته للمعتصر من العنب في الشدة المطربة المحرمة على العقل وكاطلاق اسم السارق على النباش بواسطة
مشاركته للسارق من الاحياء في اخذ المال على سبيل الخفية وكاطلاق اسم الزاني على اللائط بواسطة
مشاركته للزاني في ايلاج الفرج في الفرج المحرم والمختار انه لا قياس وذلك لانه اما ان ينقل على العرب انهم وضعوا الخمر لكل مسكر والمعتصر من العنب خاصة او لم ينقل

من ذلك

من ذلك فان كان الاول فاسم الخمر ثابت للنبيذ بالتوقيف لا بالقياس وان كان الثاني فالتعدية
تكون على خلاف المنقول عنهم ولا يكون ذلك من لغتهم وان كان الثالث فيحتمل انه يكون الوصف
الجامع الذي به التعدية دليلا على التعدية ويحتمل ان يكون دليلا بدليل ما لو صرح بذلك واذا
احتمل واحتمل فليس احد الامرين اولى من الاخر فالتعدية تكون ممتنعة فان قيل الوصف الجامع
وان احتمل ان لا يكون دليلا غير ان احتمال كونه دليلا اظهر وبيانه من ثلاثة اوجه الاول انا لا
نرى مع الوصف في الاصل وجودا وعدما والدوران دليل كون وجود الوصف امارة على الاسم
فيلزم من وجوده في الفرع وجود الاسم الثاني ان العرب انما سمت باسم الفرس والانسان الذي
كان في زمانهم وكذلك وصف الفاعل في زمانهم بانه رفع والمفعول نصب وانما وصفوا بعض
الفاعلين والمفعولين ومع ذلك فالاسم مطرد في زماننا هذا باجماع اهل اللغة في كل انسان وفرس
وفاعل ومفعول وليس ذلك الا بطريق القياس الثالث قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وهو عام في كل
قياس فمتى ما ذكرتموه باطل بالقياس الشرعي فان كل ما ذكرتموه من الانقسام بعينه متحقق فيه ومع ذلك
فالقياس صحيح متبع وهو انهم على خلاف مذهب الشافعي رضي الله عنه فانه سمى النبيذ خمرا
واوجب الحد بشربه واوجب الحد على اللائط قياسا على الزاني واوجب الكفارة في غير الغموس قياسا على اليمين
في المستقبل وتاول حديث الشفعة للجار بحمله على الشريك في الممر وقال العرب سمت الزنجية حارا
والشريك اولى فعلمنا جوابا للاول ان دوران الاسم مع الوصف في الاصل وجودا وعدما لا يدل على كونه
علة الاسم بمعنى كونه داعيا اليه وباعثا بل ان كان ولا بد فبمعنى كونه امارة وكاشفا واسم الخمر مع الشدة
المطربة دائر مع خصوص شدة المعتصر من العنب وذلك غير موجود في النبيذ فلا قياس فيما ذكروه
مقيس بتسمية العرب للرجل الطويل نخلة والفرس الاسود ادهم والمتلون بالبياض والسواد ابلق والاسم فيه
دائر مع الوصف في الاصل وجودا وعدما ومع ذلك لم يسموا الفرس والجمل الطويل نخلة ولا الانسان المسود
ادهم ولا المتلون من باقي الحيوانات بالسواد والبياض ابلق وكل ما هو جواب في هذه الصور فهو جواب
في موضع النزاع وجواب الثاني ان ما وقع الاستشهاد به لم يكن مستند التسمية فيه على الاطلاق
القياس بل العرب وضعت تلك الاسماء للاجناس المذكورة بطريق العموم لا انها وضعتها للمعين فيطرد
القياس في الباقي وجواب الثالث يمنع العموم في كل اعتبار وان كان عاما في المعتبر فلا يدخل فيه القياس
في اللغة واما النقض بالقياس الشرعي فغير متجه من جهة ان اجماع الامة من السلف عندنا واجب الاتباع
عند ظن الاشتراك في علة حكم الاصل حتى انه لو لم يكن اجماع لم يكن قياس ولا اجماع فيما نحن فيه من الامة
السابقة على الاتفاق فلا قياس واما تسمية الشافعي رضي الله عنه النبيذ خمرا فلم يكن في ذلك مستندا

الى قياس بل الى قوله عليه الصلوة والسلام ان من التمر خوا وهو توقيف لا قياس واجابه المحدث في اللواط
وفي النبش لم يكن الواط زنا ولا كون النبش سرقة بل المساواة الواط للزنى والنبش السرقة في المفسدة
المناسبة للحد المعتبر في الشرع واما عين الخمس فانما سمي يمينا لا بالقياس بل بقوله عم اليمين الغموس
تذهب الدنيا ويلتهم فكان ذلك بالتوقيف واما تسمية الشافعي الشريك جارا انما كان بالتوقيف لا بالقياس
على الزوجة وانما ذكر الزوجة لقطع الاستبعاد في تسمية الشريك جارا لان زيادة قربه بالنسبة الى مجاور الملاق
فقال الزوجة ابعد من الشريك وهو جار فلا يستبعد ذلك فيما هو اقرب منها ويتقدير ان يكون قياسا
بالقياس في اللغة الا ان غرض مخالف له والمحق من قوليهما احق ان يتبع الفصل الخامس في الفعل واقسامه
والفعل ما دل على حدث مقترن بزمان محصل واحدث المصدر وهو اسم الفعل والزمان المحصل الماضي والحال
والمستقبل وهو منقسم بحسب انقسام الزمان فالماضي منه كقام وقعد والحاضر والمستقبل في اللفظ واحد
ويتميز المضارع وهو ما في اوله احدى الزوائد الاربع وهي الهمزة والتاء والنون والياء كقولك اقوم تقوم
ونقوم ويقوم وتخلص المستقبل عن الحاضر بقولك السين او سوف عليه كقولك سيقوم وسوف يقوم واما
فعل الامر فانتزع فيه حرف المضارعة لا غير كقولك في يقوم قم وتخرج ويدخل في هذه الاقسام فعل
ما لم يسم فاعله وافعال القلوب والجوارح والافعال الناقصة وافعال المدح والذم والتعجب وافعال
المقاربة والفعل وان كان كلمة مفردة عند النحاة مطلقا فعندنا محكاة المفرد منه انما هو الماضي دون
المضارع وذلك لان حرف المضارعة في المضارع هو الدال على الموضوع معينا كان او غير معين
والمفرد هو الدال الذي لا جزء له يدل على شيء اصلا على ما سبق تحقيقه في حد المفرد وهو بخلاف
الماضي فانه وان دل على الفعل فكل موضوع فليس فيه حرف يدل على الموضوع فكان مفردا وقد
الحق بعضهم ما كان من المضارع الذي في اوله الياء بالماضي في الافراد دون غيره لاشتراكهما في
الدلالة على الفعل وعلى موضوع له غير معين وليس بحق فانهما وان اشتركا في هذا المعنى فمفترقان
من جهة دلالة الياء على الموضع صنوع الذي ليس معينا بخلاف الماضي حيث انه لم يوجد منه حرف
يدل على الموضوع كما سبق الفصل السادس في الحرف واضافته والحرف ما دل على معنى في غيره وهو على اصناف
منها حرف الاضافة وهو ما يفضي بمعاني الافعال الى الاسماء وهي ثلاثة اقسام الذي منه ما لا يكون
الا حرفا كمن والى وحتى وفي والباء واللام ورب وواو القسم وتاؤه اقسام فهي قد تكون لابتداء
الغاية كقولك سرت من بغداد وللتبعيض كقولك اكلت من الخبز ولبيان الجنس كقولك خاتم من
حديد وزائدة كقولك ما جاءني من احد واما الى فقد تكون للانتهاء والغاية كقولك سرت الى بغداد
وبمعنى مع كقوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم واما حتى فمعنى الى واما في فللظرفية كقولك

زيد

زيد في الدار وقد ترد بمعنى على كقوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل وقد يجيء لها في قولهم نظرت
في العلم الفلاني واما الباء فللالصاق كقولك به داء وقد تكون للاستعانة كقولك كتبت بالقلم
وللمصاحبة كقولك اشتريت الفرس بسرجه وقد ترد بمعنى على قال الله تعالى ومنهم من ان تامنه
بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك اي على قنطار وعلى دينار وقد
ترد بمعنى من اجل قال الله تعالى وانه لحب الخير لشديد اي من اجل دعائك وقيل بمعنى في
دعائك وقد تكون زائدة وذلك في قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واما اللام فهي لاختصاص
كقولك المال لزيد وقد تكون زائدة كقوله تعالى ردف لكم واما رب فهي للتقليل ولا تدخل الا على النكرة
كقولك رب رجل عالم واما واو القسم فبدلة عن بالالصاق في قولك اقسمت بالله والبناء صلة
من الواو في تالله القسم الثاني ما يكون حرفا واسما كعلى وعن والكاف ومذ ومنذ فاما على فهي للاستعلاء
وهي اما حرف كقولك على زيد دين واما اسم كقول الشاعر غدت من عليه بعد ما تم ضمها
وعن قيس بن زهير اجمل واما عن فلمجاوزة وهي اما حرف كقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره واما
اسم كقولك جلست من عن يمينه واما الكاف فقد تكون حرفا للتشبيه كقولك زيد كعمرو وقد تكون
اسما كقول الشاعر يضحكن عن كالبرد المنهم واما مذ ومنذ فحرفان لابتداء الغاية تقول ما رايته مذ
ومنذ يوم الجمعة وقد يكون اسمين اذا ارتفعا ما بعدهما القسم الثالث ما يكون حرفا وفعلا كحاشا وخلا
وعدا فانها تختص ما بعدها بالحرفية وقد تنصبه بالفعلية ومنها الحروف المضارع للفعل وهو ينصب
الاسم ويرفع الخبر مثل ان وان ولكن وكان وليت ولعل ومنها حروف العطف وهي عشرة منها اربعة
تدخل في جمع المعطوف والمعطوف عليه غير انها تختلف في امور اخرى وهذه هي الواو والفاء وثم
وحتى اما الواو فقد اتفق جماهير اهل الادب على انها للجمع المطلق غير مقتضية ترتيبا ولا معينة ونقل
عن بعضهم انها للترتيب مطلقا ونقل عن الفراء انها للترتيب حيث لم يجتمعا في الجمع كقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقيل انها قد ترد بمعنى او كقوله تعالى اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع قيل
رادبه مثنى او ثلاث او رباع وقد ترد للاستيناف كالواو في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم يقولون امنا به وقد ترد بمعنى مع في باب المفعول معه نقول جاء البرد والطيالسة وقد ترد
بمعنى اذ قال الله تعالى ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا الى قوله تعالى وطائفة قد اهمتهم انفسهم اي اذ
اهمتهم انفسهم احتج القائلون بالجمع المطلق من تسعة اوجه الاول انه لو كان للترتيب لما كان الواو في قول القائل رايت
زيدا وعمرا للترتيب لما صح قوله تعالى ادخلوا الباب سجدا ونقولوا حطة في اية وفي اية اخرى وقولوا حطة
وادخلوا الباب سجدا مع اتحاد القصة لما فيه من جعل المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما الثاني لو كان

للترتيب لما حسن قول القائل تقاتل زيد وعمرو اذ لا ترتيب فيه الثالث انه كان يلزم ان يكون قول القائل
جاء زيد وعمرو كاذبا عند مجيئهما معا وتقدم المتاخر وليس كذلك الرابع انه كان يلزم ان يكون
قوله رايت زيدا وعمرا بعد ذكر زيد قبله تناقضا انما حسن لانها لو كانت للترتيب لما حسن الاستفادة
عن تقدم احدهما وتاخر الاخر لكونه مفهوما من ظاهر العطف السادس انه كان يجب على العبد الترتيب
عند قول سيده له رايت زيدا وعمرا السابع هو ان واو العطف في الاسماء المختلفة جارية مجرى واو الجمع
وتا التسمية في الاسماء المتماثلة وهما لا يقتضيان الترتيب فكذلك ما هو جار مجراهما الثامن انا نجمع
المطلق معقوله فلا بد له من حرف يدل عليه وليس ثم ما يفيده من الحروف سوى الواو بالاجماع فتعين
ان يكون هو الواو التاسع انها لو افادت الترتيب لدخلت في جوابه لشرطه كالفاء ولا يحسن ان يقال اذا دخل
زيد الدار واعطه درهما كما يحسن ان يقال فاعطه درهما ولقائل ان يقول على الوجه الاول اذا كان
من اصل المخالف ان الواو ظاهرة في الترتيب فلا يمنع ذلك من حملها على غير الترتيب تجوزا وعلى هذا فحيث
تعدد حملها على الترتيب في الامثلة المذكورة يتعين لا يمتنع من استعمالها في غير الترتيب بجهة التجوز كذلك
الكلام في قولهم تقاتل زيد وعمرو فلا يلزم من التجوز بالواو في غير الترتيب ان يتجوز عنه بالفاء وثم اذا
هو غير لازم مع اختلاف الحروف وعلى الوجه الثالث انه لا يلزم ان يكون كاذبا بتقدم المعية او تقدم
المتاخر في اللفظ لامكان التجوز بها عن مجمع المطلق كما لو قال رايت اسدا وكان قد راى انسانا شجاعا
وعلى الرابع انه اذا قال رايت زيدا وعمرا بعده لا يكون تكريرا لانه يكون مفيدا لامتناع حمله على مجمع
المطلق لاحتمال توجهه بجهة التجوز واذا قال رايت زيدا وعمرا قبله لا يكون تناقضا لكونه مفيدا لارادة
جهة التجوز وعلى الخامس انما حسن الاستفسار لاحتمال اللفظ له تجوزا وعلى السادس انه انما لم يجب
على العبد الترتيب نظرا الى القرينة الحالية له المقتضية لارادة جهة التجوز حتى انه لو فرض عدم القرينة
لقد كان ذلك موجبا للتعيين بترتيب فان قيل لو كانت الواو حقيقة في الترتيب فافادتها المجمع المطلق عند
تفسيرها بما ذكر كان مجازا فهو خلاف الاصل وان كان حقيقة فيلزم منه الاشتراك وهو ايضا على خلاف
الاصل قلنا ولو كانت حقيقة في المجمع المطلق فافادتها للترتيب عند تفسيرها بما ذكر كان مجازا فهو
خلاف الاصل وان كان حقيقة كان مشتركا وهو خلاف الاصل وليس احد الامرين اولى من الاخر فان
قيل بل ذكرناه اولى لانها اذا كانت حقيقة في الترتيب خلا المجمع المطلق عن حرف يخصه ويدل عليه
واذا كانت حقيقة في المجمع المطلق لم يخل الترتيب عن حرف يدل عليه لدلالة الفاء وثم عليه قلنا نحن
انما نجعلها حقيقة في الترتيب المطلق المشترك بين الفاء وثم وذلك مما لا يدل عليه الفاء وثم دلالة
مطابقة بل اما بجهة التضمن او التزام وكما انها تدل على الترتيب المشترك بدلالة التضمن او التزام

فتدل

فتدل على المجمع المطلق هذه الدلالة وعند ذلك فليس اخلا الترتيب المستدل عن لفظ يطابقه اولى
من اخلا المجمع المطلق وعلى السابع اما ذكروه انما يلزم ان لو كانت الواو جارية مجرى واو الجمع وياء التثنية
مطلقا وليس كذلك لانه لا مانع من كونها جارية مجراها في مطلق الجمع مع كونها مختصة بالترتيب
كما في الفاء وثم وعلى الثامن انه كما ان المجمع المطلق معقول ولا بد له من حرف يدل عليه فالترتيب المطلق
ايضا معقول ولا بد له من حرف يدل عليه وليس ما يفيده بالاجماع سوى الواو فتعين كيف وان
المجمع المطلق حاصل بقوله رايت زيدا رايت عمرا وعلى التاسع ان ما ذكروه منتقض بثم وبعد واما
المثبتون للترتيب فقد احتجوا بالنقل والحكم والمعنى اما النقل فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا
واسجدوا فانه منقض للترتيب وايضا ما روي انه لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
قال الصحابة للنبي صلى الله عليه وسلم بما نبدا قال ابدا بما بدا الله تعالى به ولولا ان الواو للترتيب لما كان كذلك
وايضا ما روي عن ابن عمر انه قام بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال من يطع الله ورسوله
فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم
انت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى ولو كانت الواو للجمع المطلق لما حصل الفرق وايضا ما روي عن عمر
انه قال الشاهد قال لكن الشيب والاسلام للمرء ناهيا لقد وقعت الاسلام على المشيب لاخزيك وكان
عمر من اهل اللسان وذلك يدل على الترتيب وايضا ما روي ان الصحابة انكروا على ابن عباس وقالوا له
لم تامرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وكانوا ايضا من اهل اللسان ولولا ان الواو
للترتيب لما كان كذلك واما الحكم فانه لو قال الزوج لزوجته قبل الدخول بها انت طالق وطالق وطالق
وقع بها طلقة واحدة ولو كانت الواو للجمع المطلق لوقعت الثلاثة كما لو قال لها انت طالق ثلثا واما
المعنى فهو ان الترتيب في اللفظ ليستدعي سببا والترتيب في الوجود صالح له فوجب الحمل عليه اجاب
النافون عن النقل اما الاية فلا نسلم ان الترتيب مستفاد منها بل من دليل اخر وهو ان النبي صلى
ورتب الركوع قبل السجود وقال صلوا كما رايتموني اصلي وكانت الواو للترتيب لما احتاج النبي
الى هذا البيان واما قوله تعالى ابدا بما بدا الله فهو دليل عليهم حيث ساله الصحابة عن ذلك مع انهم من اهل
اللسان وكانت الواو للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ولقائل ان يقول ولو كانت للجمع المطلق لما
احتاجوا الى السؤال فيتعارضان ويبقى قوله عليه الصلوة والسلام ابدا بما بدا الله به وهو دليل الترتيب
واما قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فقد غوى انما قصد به افراد ذكر الله تعالى مبالغة في
تعظيمه لا لان الواو للترتيب ويدل عليه ان معصية الله ورسوله لا تنفك لاحدهما عن الاخر
حتى يتصور فيها الترتيب واما قول عمر فمبني على قصد التعظيم بتقديم ذكر الاعظم لا على قصد الترتيب

واما قصد الصحابة مع ابن عباس فلم يكن مستندا بكلامهم لامره بتقديم العمرة على الحج كون الاية
مقتضية للترتيب لترتيب العمرة بعد الحج لانها مقتضية للجمع المطلق وامره بالترتيب مخالف
لمقتضى الاية كيف وان فهمهم لترتيب العمرة على الحج من الاية معارض بما فهمه ابن عباس وهو
ترجمان القرآن واما الحكم فهو ممنوع على اصل من يعتقد ان الواو للجمع المطلق وبه قال احمد بن حنبل
وبعض اصحاب مالك والليث ابن سعد وربيعة وابن ابي ليلى وقد نقل عن الشافعي ما يدل عليه
في القديم وان سلم ذلك فالوجه في تخريجه ان يقال اذا قال لها انت طالق ثلاثا فالاخير تفسير للاول
والكلام يعتبر بجملته بخلاف قوله انت طالق وطالق وطالق واما المعنى فهو منقوض بقوله رايت
زيدا رايت عمرا فان تقديم احد الاسمين في الذكر لا يستدعي تقديمه في نفس الامر اجماعا كيف وانه
يجوز ان يكون السبب في تقديمه ذكر الزيادة صبه له واهتمامه الاخبار عنه وانه قصد الاخبار
عنه لا غير ثم بعد له قصد الاخبار عن الاخر عنه اخبارا عن الاول وبالجملة فالكلام في هذه المسئلة
متجاذب وان كان الارجح هو الاول في النفس واما الفاء وثم وحتى تقتضي الترتيب وتختلف في
جهات اخر فاما الفاء فمقتضاها ايجاب الثاني بعد الاول من غير مهلة قال انفق الادباء على نقله
عن اهل اللغة وقولهم ثم وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا وان كان محل الناس لا يتاخر عن الهلاك
فيجب تاويله بالحكم لمجي الناس بعد هلاكهم ضرورة موافقة النقل وقوله ثم لا تفتنوا على الله
كذبا فيسحتكم عذاب وقوله ثم وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فانه وان كان
الاسحات بالعذاب متاخرا عن الافتراء بالكذب وكذا الرهن متاخرا عن المداينة غير انه
يجب تاويله بان مجيء الاسحات وحكم المداينة الرهنية لما ذكرناه من موافقة النقل وقد ترد
الفاء مورد الواو كقول الشاعر يسقط الثوى بين الترحل فحومل واما قرينتها فتوجب الثاني بعد
الاول مهلة وقوله ثم واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا ثم اهتدى وان كان الاهتداء متاخرا
عن التوبة والايمان والعمل الصالح فيجب حمله دوام الاهتداء وثبوته ضرورة موافقة النقل وقيل
انها قد ترد بمعنى الواو كقوله ثم الله شهيد على ما يفعلون لاستحالة كونه شاهدا
بعد ان لم يكن شاهدا فلما حق توجيه لكون المعطوف جزءا من المعطوف عليه نحو قولك جاءت الناس
حتى الانبياء وتقدم المحاج حتى المشاة فالاول افضله والثاني ادونه وثلاثة منها تشترك في تعليق
الحكم باحد المذكورين وهي او واما وام الا ان او وما يقفان في الخبر والامر والاستفهام وام
لا يقع الا في الاستفهام عيان او واما في الخبر للشك تقول جاءني زيد وعمرو وجاءني اما زيد واما
عمرو وفي الامر للتخيير تقول اضرب زيدا وعمرا اضرب اما زيدا واما عمرا والاباحة تقول جالس الحسن

او ابن

او ابن سيرين واو في الاستفهام معاصم الشك في او موجد الامرين وام مع العلم باحدهما والشك
في تعيينه وثلاثة منها تشترك في ان المعطوف مخالف للمعطوف عليه في حكمه وهي لا ولكن
وبل تقول جاءني زيد لا عمرو وما جاءني زيد بل عمرو وما جاءني احد من زيد لكن عمرو ومنها
حروف النفي وهي ما ولم ولما ولا وان بالتخفيف فاما ما فلنفي الحال او الماضي القريب
من الحال كقولك ما تفعل ما فعل واما لا فلنفي المستقبل اما خبرا كقولك لا رجل في الدار وانفيا
كقولك لا تفعل او دعاء كقولك لا رعاه الله واما لم ولما فلقلب المضارع الى الماضي تقول لم يفعل
ولما تفعل وان لنا كيد نفي المستقبل كقولك لن ابرح اليوم مكاني تاكيدا لقولك لا ابرح اليوم
مكاني وان لنفي الحال في قولهم ان كانت صيحة واحدة ومنها حروف التنبيه وهي ها والا واما
تقول ها افعل كذا والا زيدا قائم واما انك خارج ومنها حروف النداء وهي يا وايا وهيا
واي والهمزة ووا والثلاثة الاول للنداء البعيد واي والهمزة وهيا للقريب ووا للندبة ومنها
حروف التصديق والايجاب وهي نعم وبلى واجل وجير واي وان فنعم مصدقة لما سبق من
قول القائل قام زيد ما قام زيد وبلى لايجاب ما نفي كقولك بلى وقد قال ما قام زيد واجل لتصديق
الخبر الايجابي كقولك اجل لمن قال جاء زيد وجير وان واي للتحقيق تقول جير لا نفعل كذا وان
الامر كذا واي والله ومنها حروف الاستثناء وهي الا وحاشا وعدا وخلا والحرف المصدري وهو ما في
قولك اعجبني ما صنعت اي صنعك وان في قولك اريد ان تفعل كذا اي فعلك وحروف التحضيض
وهي لولا ولوما وهلا والا فعلت كذا اذا اردت الحث على الفعل وحرف تقريب الماضي من الحال
وهو قد في قولك قد قام زيد وحروف الاستفهام وهي الهمزة وهل في قولك ازيد قائم وهل
زيد قائم وحروف الاستقبال وهي السين وسوف في قولك سيفعل وسوف في قولك يفعل
واريد ان تفعل ولا تفعل ولن تفعل وحروف الشرط وهي ان ولو في قولك ان جئتني ولو جئتني
اكرمتك وحروف التعليل وهو كيف في قولك قصدت فلانا كيف يحسن الي وحرف الرجوع وهو كلا
في قولك جاءني الرجل قال كلا اي الامر كذا ومنها حروف الامات وهي لام التعريف الداخلة على
الاسم المنكر لتعريفه كالرجال ولام جواب القسم في قولك والله لافعلن كذا والحاطبة للفهم
في قولك والله لان اكرمتني لاكرمنك ولام جواب لو ولولا في قولك لو كان كذا لكان كذا ولو
كان لذا لكان كذا ولام الامر ولا في قولك لو كان كذا لكان في قولك لتفعل زيدا ولام الابتداء
في قولك لزيد منطلق ومنها تاء التانيث الساكنة في قولك فعلت ومنها التنوين والنون الخفيفة
في قولك والله لافعلن كذا وهذا اخر الكلام في النوع الاول والله اعلم **النوع الثاني في تحقيق**

مفهوم المركب من مفردات الالفاظ وهو الكلام واعلم ان اسم الكلام قد يطلق على العبارات
الدالة بالوضع تارة وعلى مدلولها القائم بالنفس تارة على ما حققناه في كتبنا الكلامية والمقصود منها
انما هو بيان معنى الكلام اللساني دون النفساني والكلام اللساني قد يطلق تارة على ما الف من الحروف
والاصوات من غير دلالة على شيء ويسمى مهملا والى ما يدل ولهذا يقال في اللغة هذا كلام
مهمل وهذا كلام غير مهمل وسواء كان اطلاق الكلام على المهمل حقيقة او مجازا والغرض ها هنا
انما هو بيان الكلام الذي ليس بمهمل لغة وقد اختلف فيه فذهب اكثر الاصوليين الى ان كلمة
الواحدة اذا كانت مركبة من حرفين فصاعدا كلام فلا جرم قالوا في حده هو ما انتظم من الحروف
المسموعة المتواضع على استعمالها الصادرة من مختار واحد وقصدوا بالقيد الاول الاحتراز عن الحرف
الواحد كالزاي من زيد وبالقيد الثاني الاحتراز عن حروف الكتابة وبالقيد الثالث الاحتراز
عن اصوات كثير من البهائم والمهملات من الالفاظ وبالقيد الرابع الاحتراز عن الاسم اذا صدرت
حروفه من اشخاص فانه لا يسمى كلاما ومنهم من قال ان الكلمة الواحدة تسمى كلاما لكن اختلفوا فيما
اجتمع من كلمات وهو غير مفيد كقول القائل زيد لا كلا ونحو هل هو كلام فمنهم من قال انه كلام لان احاد
كلماته وضعت للدلالة ومنهم من لم يسمه كلاما والنزاع في اطلاق اسم الكلام من هذه الصور مايل
الى الاصطلاح بالخارج عن وضع اللغة باتفاق من اهل الادب واما ما حده في اصطلاح اهل اللغة
الزمخشري وهو ناقد بصير في هذه الصناعة الكلام هو المركب من كلمتين اسندت احديهما الى الاخرى
فقوله المركب من كلمتين احتراز عن الكلمة الواحدة وقوله اسندت احديهما الى الاخرى احتراز عن قولك
زيد وعمرو عن قولك زيد على وزيد في فانه المجموع منهما مركب من كلمتين وليس بكلام لعدم اسناد
احديهما الى الاخرى واقل ما يكون ذلك من اسمين كقولك زيد قائم واسم وفعل كقولك زيد قام ويسمى
الاولى جملة اسمية والثانية جملة فعلية ولا يتركب الكلام من الاسم والحرف فقط ولا من الافعال جميعها
ولا من الاسم والحروف فان قيل ما ذكرتم من الحد منتقض بما تركب من كلمتين اسندت احديهما الى
الاخرى وهما مهملتان فانه لا يكون كلاما وذلك كما اذا اسندت مقلوب زيد الى مقلوب رجل فقلت
ديز هو نجن فكلمة الراء من الكلمة التي منها التاليف اللفظة الواحدة الدالة بالوضع على معنى مفرد ولا
وجود لذلك فيما ذكرتم فجوابه ان ما ذكرتم من الحد يدخل فيه قول القائل حيوان ناطق وانسان عالم وغير ذلك
من التمثيل المفيدة فانه لا يعد كلاما مفيدا وان اسند فيه احد الكلمتين الى الاخرى ولما جاء يقال
الكلام ما تالف من كلمتين تاليفا يحسن السكوت عليه **الاصل الثاني** في حده اللغات وطريق
تعريفها واول ما يجب تقديمه ان ما وضع من الالفاظ الدالة على معانيها هل هو لمناسبة طبيعية

بين اللفظ

بين اللفظ ومعناه ام لا فذهب ارباب علم التكسير وبعض المعتزلة الى ذلك مصيرا منهم الى انه
لو لم يكن بين اللفظ ومعناه مناسبة طبيعية لما كان اختصاص ذلك المعنى بذلك اللفظ لما
من غيره ولا اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى اولى من غيره ولا وجه له فانا نعلم ان الواضع
في ابتداء الوضع لو وضع اسم الوجود على العدم والعدم على الوجود واسم كل منهما على مقابله لما
كان ممتنعا كيف وقد وقع ذلك كما في اسم الجون والقرو ونحوه والاسم الواحد لا يكون مناسبا بطبعه
للشيء وعدمه وحيث خصص الواضع بعض الالفاظ ببعض المدلولات انما كان ذلك نظرا للارادة
المخصصة كان الوضع هو الله تعالى او المخلوقين اما الغرض واذا بطلت المناسبة الطبيعية وظهر انه
مستند تخصيص بعض الالفاظ ببعض المعاني انما هو الوضع الاختياري وقد اختلف الاصوليون
فيه فذهب الاشعري واهل الظاهر وجماعة من الفقهاء الى ان الوضع هو الله تعالى ووضعه متلقا
لنا من جهة التوقيف الالهي اما بالوحي وبان يخلق الله الاصوات ويسمعها لواحد او جماعة ثم
يخلق له ولهم العلم الضروري بانها قصدت للدلالة على المعاني مستجيبين على ذلك بايات منها قوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين
قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا دل على ان ادم والملائكة لا يعلمون الا بتعليم الله تعالى ومنها قوله تعالى
ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله تعالى اقرا باسم ربك الاكرم الذي
علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم واللغات داخلة في هذه العمومات وقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها
انتم وابائكم ما انزل الله بها من سلطان ذمهم على تسمية بعض الاشياء من غير توقيف فدل
ان ما هذا شانه توقيف قوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوان
به اختلاف اللغات لا نفس اختلاف هيات المخارج من الالسنة لان اختلاف اللغات ابلغ
في مقصود الاية فكان اولى بالحمل عليه وذهب البهشمية وجماعة من المتكلمين الى ان ذلك من
وضع ارباب اللغات واصطلاحهم وان واحدا وجماعة انبعث داعيتاهما دواعيهم الى وضع هذه
الالفاظ باذاء معانيها ثم حصل تعريف الباقين بالاشارة والتكرار كما يفعل الوالدان بالولد الرضيع
وكما يعرفنا الغرض فان صيحة بالاشارة والتكرار مرة بعد اخرى مستجيبين على ذلك بقوله تعالى
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وهو دليل على تقدم اللغة على البعثة والتوقيف وذهب
الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني الى ان القدر الذي يدعوا به الانسان غيره الى التواضع بالتوقيف
والا فلو كان ما الاصطلاح فالاصطلاح عليه متوقف على ما يدعوا به الانسان غيره الى الاصطلاح
على ذلك الامر فان كان بالاصطلاح لزم التسلسل وهو ممتنع فلم يبق غيره التوقيف وجوز

حصول ما عدا ذلك بكل واحد من الطريقين وذهب القاضي ابو بكر وغيره من اهل التحقيق الى
ان كل واحد من هذه المذاهب ممكن يجب لو فرض وقوعه لم يلزم عنه محال لذاته واما وقوع
البعض دون البعض فليس عليه دليل قاطع والظنون متعارضة فيمتنع معها المصير الى التعيين
هذا ما قيل والحق ان يقال ان كان المطلوب في هذه المسئلة يقين الوقوع لبعض هذه المذاهب فالحق
ما قاله القاضي ابو بكر اذ لا يقين في شئ منها على ما بان بحقيقة وان كان المقصود انما هو الظن
وهو الحق فالحق ما صار اليه الاشعري لما قيل من النصوص لظهورها في المطلوب فان قيل لا نسلم ظهور
النصوص المذكورة في المطلوب اما قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها فالمراد بالتعليم انما هو الهامه وبعث
داعية على الوضع وسمى بذلك معلما لكونه الهادي اليه لا بمعنى انه افهمه ذلك بالخطاب على ما قال تعالى
في حق داود وعلمناه صنعة لبوس لكم ومعناه الهمناه ذلك وقوله تعالى في حق سليمان فهمناها سليمن
اي الهمناه ان المراد منه الافهام بالخطاب والتوقيف ولكن اراد به كل الاسماء مطلقا ولا اسماء التي كانت
موجودة في زمانه الاول ممنوع والثاني مسلم لكنا انما اراد به جميع الاسماء مطلقا غير ان ذلك يدل على
ان علم ادم بها كان توقيفا ولا يلزم ان يكون حاصلها بالتوقيف لجواز ان يكون من مصطلح خلق سابق على ادم
والباري تعالى علمه ما اصطلح عليه غيره سلمنا ان جميع الاسماء المعلومة لادم بالتوقيف له ولكنه يحتمل انه
انسها وابو توقف عليها من بعده على هذه اللغات والكلام انما هو في هذه اللغات واما قول الملائكة
لا علم لنا الا ما علمتنا لا يدل على ان اصل اللغات التوقيف لما عرف في حق ادم وقوله ما فرطنا في
الكتاب من شئ فالمراد به ما ورد في الكتاب لا تفريطه وان كان المراد به انه بين فيه كل
شئ فلا منافات بينه وبين كونه معرفا للغات من تقدم وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تبيانا
لكل شئ وعن قوله علم الانسان ما لم يعلم واما اية الذم فالذم فيها انما كان على اطلاقهم اسماء
الاصنام مع اعتقاد كونها الهة واما اية اختلاف الالسنة فهي محمولة على نفس الخارجة للاجماع فلا
بد من التاويل وليس تاويلها بالحمل على اللغات اولى من تاويلها بالحمل على الاقتدار على اللغات كيف
وان التوقيف يتوقف على معرفة كون تلك الالفاظ دالة على تلك المعاني وذلك لا يعرف الا بامر خارج
عن تلك الالفاظ والكلام فيه ان كان توقيفيا كالكلام في الاول فهو تسلسل ممتنع فلم يبق غير
الاصطلاح ما ذكر عن معارض بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وذلك يدل على
سبق اللغات على البعثة والجواب قولهم المراد من تعليم ادم الهامه الوضع والاصطلاح مع نفسه
فهو خلاف الظاهر من اطلاق لفظ التعليم ولهذا فان من اخترع امرا واصطلح عليه مع نفسه
يصح ان يقال ما علم احد ذلك ولو كان اطلاق لفظ التعليم بمعنى الالهام بما يفعله الانسان مع نفسه

حقيقة

حقيقة لما صح نفيه وحيث صح نفيه دل على كونه مجازا والاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يلزم
من التاويل فيما ذكروه من التعليم في حق داود وسليمان التاويل فيما نحن فيه الا ان يكون ما اشترك
واتفاق دليل التاويل والاصل عدمه وقولهم اراد به الاسماء الموجودة في زمانه انما يصح ان لو
لم جميع الاسماء موجودة في زمانه وهو غير مسلم بل الباري تعالى علمه كل ما يمكن التخاطب به ويجب
الحمل عليه عملا بعموم اللفظ قولهم يجوز ان يكون جميع الاسماء من مصطلح من كان قبل ادم قلنا وان
كان محتملا الا ان الاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى الدليل وبه يبطل قولهم انه يحتمل انه انسها اذ
الاصل عدم النسيان وبقاء ما كان على ما كان وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من التاويل وقول
الملائكة لا علم لنا اذ هو مبني على ما قيل من التاويل في حق ادم وقد عرف جوابه قولهم المراد من قوله
ما فرطنا في الكتاب من شئ انه لا تفريط فيما في الكتاب ليس كذلك فان ذلك معلوم لكل عاقل قطعا
فحمل اللفظ عليه لا يكون مفيدا قولهم لا منافاة بينه وبين كونه معرفا للغات من تقدم فقد سبق
جوابه وبه يخرج الجواب عن الذي ذكروه على قوله تبيانا لكل شئ وعن قوله علم الانسان ما لم
يعلم قولهم في اية الذم انه انما ذمهم على اعتقادهم كون الاصنام الهة فهو خلاف الظاهر من اضافة
الذم الى التسمية ولا يقبل من غير دليل وما ذكروه على الاية الاخيرة فلا يمنع ان الترجيح بحمل اللفظ
على اختلاف اللغات دون حمله على الاقتدار على اللغات لكونه اقل في الاضمار اذ هو يفتقر الى اضمار
اللغات لا غير وما ذكروه يفتقر الى اضمار القدرة على اللغات فلا يصار اليه قولهم في المعنى انه يفضي
الى التسلسل ليس كذلك فانه لا مانع ان يخلق الله تعالى العبارات ويخلق لمن يسمعها العلم الضروري بان
واضعا وضعها لتلك المعاني كما سبق ثم ما ذكروه لا نم عليهم في القول بالاصطلاح فان ما يدعى به
الى الوضع والاصطلاح لا يكون معلوما فان كان معلوما بالاصطلاح لزم التسلسل وهو ممتنع فلم
يبق غير التوقيف وما ذكروه من المعارضة بالاية الاخيرة فانما يلزم ان لو كان طريق التوقيف منحصرا
في الرسالة وليس كذلك بل جاز ان يكون اصل التوقيف معلوما اما بالوحي من غير واسطة او بخلق
اللغات او بخلق العلم الضروري للناس معلومين بان واضعا وضعها لتلك المعاني على ما سبق واما طريق
معرفتها فانا نعلم ان ما كان منها معلوما بحيث لا يتشكل فيه مع التشكيك كعلمنا بتسمية الجوهر جوهرا
والعرض عرضا ونحوه من الاسامي فعلمه ان مدلوله ذلك انما هو التواتر القاطع ومما لم يكن معلوما فانا لا
تواتر فيه فطريق تحصيل الظن به انما هو اخبار الاحاد ولعل الاكثر انما هو الاول القسم الثالث
في المبادي الفقهية والاحكام الشرعية واعلم ان الحكم الشرعي يستدعي حاكما ومحكوما فيه ومحكوما
عليه فلنفرض في كل واحد منها صلاة هي اربعة اصول الاصل الاول في الحاكم واعلم انه لا حاكم سوى الله تعالى

ولا حكم الا ما حكم به ويتفرع عليه ان العقل لا يحسن ولا يقبح ولا يوجب شكر المنعم وانه لا حكم قبل
ورود الشرع فلنرسم في كل واحد مسئلة المسئلة الاولى مذهب اصحابنا واكثر العقلاء ان الافعال
لا توصف بالحسن والقبح لذواتها وان العقل لا يحسن ولا يقبح وانما اطلاق اسم الحسن والقبح عندهم
باعتبارات ثلاثة اضافية غير حقيقية اولها اطلاق اسم الحسن على ما وافق الغرض والقبيح على ما خالفه
وليس ذلك ذاتيا لاختلافه وتبدله بالنسبة الى اختلاف الاغراض بخلاف اضافة المحل بالسواد و
البياض وثانيها اطلاق اسم الحسن على ما امر الشارع بالثناء على فاعله ويدخل فيه افعال الله تعالى و
الواجبات والمندوبات دون المباحات واطلاق اسم القبيح على ما امر الشارع بذم فاعله ويدخل فيه
المحرمات دون المكروه والمباح وذلك ايضا مما يختلف باختلاف ورود امر الشارع في الافعال وثالثها اطلاق
اسم الحسن على الفاعل مع العلم به والقدرة عليه ان يفعله بمعنى نفي الحرج في فعله وهو اعم
من الاعتبارين الاولين لدخول المباح فيه والقبيح في مقابلته ولا يخفى ان ذلك ايضا يختلف باختلاف
الاحوال فلا يكون ذاتيا وعلى هذا فما كان من فعل الله تعالى بعد ورود الشرع فحسن بالاعتبار
الثاني والثالث وقبله بالاعتبار الثالث وما كان من افعال العقلاء قبل ورود الشرع فحسنه
وقبحه بالاعتبار الاول والثالث وبعده بالاعتبارات الثلاثة وذهبت المعتزلة والكرامية والخوارج
والبراهمة والثنوية وغيرهم الى ان الافعال منقسمة الى حسنة وقبيحة لذواتها لكن منها ما يدرك
حسنه وقبحه بمجرد العقل كحسن الايمان وقبح الكفران او بنظر فيه كحسن الصدق المضر وقبح الكذب
النافع او بالسمع كحسن العبادات لكنا نختلف وان تمت الادلة من المعتزلة ان الحسن والقبح غير
منحصر بصفة موجبة لحسنه وقبحه ومنهم من اوجب ذلك كالجبائية ومنهم من فصل وفي وجه
ذلك في القبيح دون الحسن ونشاء بينهم بسبب هذا الاختلاف اختلاف العبارات الدالة
على معنى الحسن والقبيح اوهاما اليها والى مناقضتهم فيها في علم الكلام وقد احتج اصحابنا بحجج
الاولى انه لو كان الكذب قبيحا لذاته للزم منه انه اذا قال القايل ان بعثت ساعة اخرى كذبت
ان يكون الحسن منه في الساعة الاخرى الصدق او الكذب والاول ممتنع لما يلزم منه كذب
الخبر الاول وهو قبيح وما لزم منه القبيح فهو قبيح فلم يبق غير الثاني وهو المطلوب الثانية لو كان
قبيح الخبر الكاذب ذاتيا فاذا قال القايل زيد في الدار ولم يكن فيها فالمقتضي لقبحه اما نفس
ذلك اللفظ او عدم المخبر عنه او مجموع الامرين او امر خارج والاول يلزم قبحه ذلك الخبر وان كان
صادقا والثاني يلزم ان العدم علة للامر الثبوتي والثالث يلزمه ان يكون العدم جزء علة الامر الثبوتي
والكل محال وان كان الرابع فذلك المقتضي الخارج اما لازم للخبر المفروض او غير لازم فان كان

الاول

الاول فان كان لازما لنفس اللفظ لزم قبحه وان كان صادقا وان كان لازما لعدم المخبر عنه و
المجموع الامرين كان العدم مؤثرا في الامر الثبوتي وهو محال وان كان لازما لامر خارج عاد
التقسيم في ذلك الخارج وهو تسلسل وان لم يكن ذلك المقتضي الخارج لازما للخبر الكاذب لم يكن
مفارقته فلا يكون الخبر الكاذب قبيحا الثالثة لو كان الخبر الكاذب قبيحا لذاته فالمقتضي له لا بد
وان يكون ثبوتيا ضرورة انتفائه للقبح الثبوتي وهو وان كان صفة للمجموع حروفا مخبر فهو
محال لاستحالة اجتماعها في الوجود وان كان صفة لبعضها لزم ان يكون احد الخبر الكاذب كاذبا
ضرورة كون المقتضي لقبح الخبر الكاذب انما هو الكذب وذلك محال الرابعة انه لو كان قبح الكذب
وصفا حقيقيا لما اختلف باختلاف الاوضاع وقد اختلف حيث ان الخبر الكاذب قد يخرج
عن كونه كذبا او قبيحا بوضع الواضع له امرا او نهيا الخامسة لو كان الكذب قبيحا لذاته لما كان واجبا
ولا حسنا عندنا اذا استفيد به عصمة دم نبي عن ظالم يقصد قتله السادسة لو كان الظلم قبيحا
لكونه ظلما لكان المعلول مقدما على علته لان قبح الظلم الذي هو معلول الظلم مقدم على الظلم ولهذا
ليس لفاعله ان يفعله وكان القبح مع كونه وضعا ثبوتيا ضرورة اتصاف العدم بنقيضه مطلق
بالعدم حرمته وذلك لان مفهوم الظلم انه اضرار غير مستحق ولا استحقاق عدم وهو ممتنع السابعة
ان افعال العبد غير مختارة له وما يكون كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا وبيان كونه غير مختار
وذلك لان فعله ان كان لازما له لا يسعه تركه فهو مضطر اليه لا مختار له وان جاز تركه فان فرض
في فعله المرجح عاد التقسيم وهو تسلسل ممتنع والا فهو اتفاقي لا اختياري وهذه الحجج ضعيفة
اما الاول فلانا لم لا يجوز ان يقال بان صدقه في الساعة الاخرى حسن ولا يلزم من ملازمة القبيح
له قبحه وان كان قبيحا من جهة استلزامه القبيح لا يمتنع الحكم عليه بالحسن والقبح بالنظر
الى ما اختص به من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن والقبح كما هو مذهب الجبائية وان قدر
امتناع ذلك فلا يمتنع الحكم بقبح صدقه لما ذكروه وقبح كذبه لكونه كذبا واما الثانية فلانه لا
امتناع من القول بقبح الخبر مشروطا بعدم زيد في الدار والشرط غير المؤثر واما الثالثة فلا يلزم منها
من امتناع اتصاف الخبر بكونه كاذبا وهو محال واما الرابعة فانه لا مانع من ان يكون قبح الخبر الكاذب
مشروطا بالوضع وعدم مطابقته للمخبر عنه من مع العلم المخبر به كما كان ذلك شرطا في كونه
كذبا واما الخامسة فلان الكذب في الصورة المفروضة غير متعين لحصول التعلم لامكان الاتيان
بصورة الخبر من غير قصد له ومع التعريض وقصد الاخبار عن الغير وان لم يكن معينا له كان
قبيحا وان قدر تعيينه الواجب ما لازمة من تخليص النبي لنفس الكذب واللازم غير الملزوم

وغايته انه لا يانع منه مع تجرده ولا يجوز شرعا الترجيح المانع عليه واما السادسة فلانه امكن تقدم قبح
القلم عليه ضرورة كونه صفة له بل المتقدم انما هو الحكم على ما سيوجد من القلم بكونه قبيحا
شرعا وعرفا وامكن منع تعليل القبح بالعدم وعدم الاستحقاق وان كان لازما فلا يلزم ان يكون
داخلا في مفهومه فان اللازم اعم من الداخل في المفهوم وبتقدير ان يكون داخلا في مفهومه
فامكن ان يكون الظلم علة القبح بما فيه من الامر الوجودي والعدم شرطه واما الثالثة فلانه يلزم
منها ان يكون الرب تعالى مضطرا الى افعاله غير مختار فيها لتحقق عين ما ذكروه من القسمة في افعاله
وهو محال ويلزمه منها ايضا امتناع الحكم بالحسن والقبح الشرعي على الافعال والجواب يكون مشتركا
والمعتمد في ذلك ان يقال لو كان فعل من الافعال قبيحا او حسنا لذاته فالمفهوم من كونه قبيحا وحسنا
ليس هو نفس ذات الفعل والا كان من علم حقيقة الفعل علما بحسنه وقبحه وليس كذلك لجواز ان يعلم حقيقة
الفعل ويتوقف في العلم بحسنه وقبحه على النظر لحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع وان كان مفهومه
زائدا على مفهوم الفعل الموصوف به فهو صفة وجودية لا تقتضيه وهو لا حسن ولا قبح صفة للعدم
المحض فكان عدميا ويلزم من ذلك كون الحسن والقبح وجوديا وهو قائم بالفعل لكونه صفة له ويلزم
من ذلك قيام العرض بالعرض وهو محال وذلك لان العرض الذي هو محل العرض لا بد وان يكون قائما
بالجوهر او بما هو في احد الامرين قائما بالجوهر قطعا للتسلسل الممتنع وقيام العرض بالجوهر لا معنى له غير وجوده
في حيث الجوهر تبعا له فيه وقيام احد العرضين بالآخر لا معنى له سوى انه من حيث العرض الذي
قيل انه قائم به وحيث ذلك العرض هو حيث الجوهر فهما في حيث الجوهر قائمان به ولا معنى لقيام
احدهما بالآخر وان كان قيام احدهما بالجوهر مشروطا بقيام العرض الآخر به فان قيل ما ذكرتموه يلزم منه
امتناع اتصاف الفعل بكونه ممكنا ومعلولا لو مقدورا ومذكورا وهو محال ثم ما ذكرتموه معارض بما يدل
على نقيض مدلوله وبيانه من جهتين الاستدلال والالزام اما الاستدلال فمن وجهين الاول الاتفاق العقلا
على حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وكل حسن الايمان وقبح الكفران وغير ذلك مع قطع النظر
عن كل حالة تقدم من عرف او شرع وغيرهما كان ذاتيا والعلم به ضروري الثاني انا نعلم ان من استوى
في تحصيل غرضه الصدق والكذب قطع النظر في حقه عن الاعتقادات والشرائع غير ذلك من الاحوال
فانه يميل الى الصدق ويؤثره وليس ذلك الا لحسنه في نفسه وكذلك نعلم ان من رأى شخصا مشرفا على الهلاك
وهو قادر على القادة فانه يميل اليه وان كان بحيث لا يتوقع في مقابلة ذلك حصول غرض دنيوي
ولا اخروي بل ربما كان مضرا بالتعب والعناء وليس ذلك الا لحسنه في ذاته واما من جهة
الالزام فهو انه لو كان التمتع ورود الامر والنهي هو مدرك الحسن والقبح لما فرق العاقل قبل ورود

الشرع

الشرع بين من احسن اليه واسيء واذا كان فعل الله حسنا قبل ورود التمتع ويجاز من الله
الامر بالمعصية والنهي عن الطاعة ويجاز اظهار المعصية على يد الكاذب ولا يمتنع الحكم
بقبح الكذب على الله تعالى قبل ورود التمتع ولكان الوجوب ايضا متوقفا على التمتع ويلزم من
ذلك ان الحكم الرسل من حيث ان النبي اذا بعث وادعى الرسالة ودعى الى النظر في معجزاته فللمدعو
ان يقول لا انظر في معجزاتك ما لم يجب علي النظر ووجوب النظر متوقف على استقرار الشرع بالنظر في
معجزاتك وهو دور فالجواب عن الاول ان ما ذكروه من الصفات امور تقديرية مفهوم نقائضها بسبب
التقدير والامور المقدرة ليست من الصفات العرضية فلا يلزم منه قيام العرض بالعرض فان قيل
مثله في الحسن والقبح فقد خرج عن كونه من الصفات الثبوتية بالذات وهو المطلوب وعن
المعارضة الاولى بمنع اجماع العقلا على الحسن والقبح فيما ذكروه فان من العقلا من لا يعتقد ذلك
كبعض الملاحدة ونحن ايضا لا نوافق على قبح ايلام البهائم من غير جرم ولا عوض وهو من صور النزاع
وان كان ذلك متفقا عليه بين العقلا فلا يلزم ان يكون العلم به ضروريا ولا لما خالف فيه اكثر
العقلا عادة وان كان ذلك معلوما ضرورة فلا يلزم ان يكون ذاتيا الا ان يكون مجردا عن امر خارج
وهو غير مسلم على ما بانا وعلى المعارضة الثانية انه لا يخ به ما ان يقال بالتفاوت بين الصدق
والكذب ولو بوجه ولا يقال به والاول يلزمه ابطال الاستدلال والثاني يمنع من ايثار احد الامرين
دون الآخر فالميل الى الاتفاق لا يكون صلا وان سلم ما ذكرتموه في حق الشاهد فلا يلزم مثله في حق
الغائب لا بطريق قياسه على الشاهد وهو متعذر لما بيناه في علم الكلام ثم كيف يقاس والاجماع
منعقد على التفرقة بتقبيح تمكين السيد لعبيده من الفواحش مع العلم بهم والقدرة على منعهم
دون تقبيح ذلك بالنسبة الى الله تعالى فان قيل انما لم يقبح من الله تعالى لعدم قدرته على منع الخلق
من المعاصي وذلك لان ما يقع من العبد من المعصية لا بد وان يكون وقوعها معلوم الوقوع والا
كان جاهلا بعواقب الامور وهو محال ومنع الرب تعالى من وقوع ما هو معلوم الوقوع له لا يكون مقدورا
كما ذهب اليه النظام قلنا فما قيل فهو بعينه لازم بالنسبة الى السيد واولى ان لا يكون السيد
قادرا على المنع ومع ذلك فالفرق واقع والجواب عن الالزام الاول ان مفهوم الحسن والقبح يجمع
موافقة الغرض ومخالفته ويعني بالفاعل ان يفعله وان لا يفعله مستحق قبل ورود الشرع لا
بالمعنى الذاتي وعن الثاني ان نعلم الله قبل ورود الشرع حسن بمعنى ان له فعله وعن الثالث
انه لا معنى للطاعة عندنا الا ما ورد الامر به ولا معنى للمعصية الا ما ورد النهي عنه وعلى
هذا فلا يمتنع ورود الامر بما كان منهيا والنهي بما كان مأمورا وعن الرابع انه انما يلزم ان لو لم يكن

الامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبح الذاتي وليس كذلك وبه اندفاع
الالزام الخامس ايضا وعن السادس ما سيأتي في المسألة بعدها واذا بطل معنى القبح والحسن
الذاتي لزم امتناع وجوب الشكر المنعم عقلا وامتناع حكم عقلي قبل ورود الشرع اذ هما مبنيان على
ذلك عند اربابه الاصوليين خارجة لغرض الكلام في هاتين المسألتين اظهار الكلام فيما يختص بكل
واحدة من الاشكالات والمناقضات **المسألة الثانية** مذهب اصحابنا واهل السنة ان شكر المنعم
واجب سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة في الوجوب العقلي احتج اصحابنا على امتناع ايجاب العقل بان قالوا
لو كان العقل موجبا فلا بد وان يوجب لفائدة والا كان عبثا وهو قبيح ويمتنع عود الفائدة الى الله
تعالى لتعاليه عنها وان عادت الى العبد فاما ان تعود اليه في الدنيا او في الآخرة الاول محال فان
شكر الله تعالى عند الخصوم ليس هو معرفة الله تعالى لان الشكر فرع المعرفة وانما هو عبارة عن القاب
النفس والزام المشقة لها بتكليفها بتجنب المستقبحات العقلية وفعل المستحسنات العقلية وهو فرع
التقبيح والتحسين العقلي وقد ابطلناه فلم يبق سوى التعب والعناء المحض الذي لا حظ للنفس فيه
والثاني محال لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الاخروية دون اخبار الشارع بها ولا اخبار
وايضا فانه لا معنى لكون الشيء واجبا سوى ترجيح فعله على تركه والعقل يعرف الترجيح لانه مرجح
فلا يكون موجبا اذ الموجب هو المرجح واذا بطل الايجاب العقلي تعين الايجاب الشرعي ضرورة انتفاء
الاجماع على حصر الوجوب في الشرع والعقل واذا بطل احد القسمين تعين الثاني عينا فان قيل شكر
المنعم معلوم لكل احد ضرورة فما ذكرتموه استدلال على ابطال امر ضروري فلا يقبل وان لم يكن كذلك
فلم قلتم ان ايجاب العقل للشكر لا بد وان يكون لفائدة فما المانع ان تكون الفائدة في الشكر نفس
الشكر لا امر خارج عنه لان تحصيل المصلحة ودفع المفسدة عن النفس مطلوب لنفسه لا لغيره
وان كان لا بد من فائدة خارجة عن كون الشكر شكرا فلا مانع ان تكون الفائدة الامن احتمال العقاب
بتقدير عدم الشكر على ما انعم الله عليه من النعم اذ هو محتمل ولا يخ العاقل عن خطور هذا الاحتمال
بباله وذلك من اعظم الفوائد وان سلم دلالة ما ذكرتموه على امتناع الايجاب العقلي لكنه يعينه دال
على امتناع الايجاب الشرعي والجواب يكون مشتركا وان لم يكن كذلك ولكن ما ذكرتموه معارض بما يدل
على جواز الايجاب العقلي وذلك انه لو لم يكن العقل موجبا لانحصرت مدارك الوجوب في الشرع
لما ذكرتموه من الاجماع وذلك محال لانه يلزم عنه اقتران الرسل وابطال مقصود البعثة وذلك لان
النبي اذا ادعى الرسالة وتحدى المعجزة ودعى الناس الى النظر فيها لظهور صدقه ملك عوان
يقول لا انظر في معجزتك الا ان يكون النظر واجبا علي شرعا ووجوب النظر شرعا متوقف على استقرار

الشرع

الشرع وذلك متوقف على وجوب النظر وهو دور ممتنع والجواب لا نسلم العلم الضروري بما ذكروه
عقلا اذ هو دعوى محل النزاع وان سلم ذلك لكن بالنسبة الى من ينتفع بالشكر ويتضرر بعدمه
واما بالنسبة الى الله تعالى مع استحالة ذلك في حقه فلا قولهم لم قلتم ان فائدة الفائدة قلنا لما ذكرناه
قولهم هذا منكم لا يستقيم قلنا انما ذكرنا ذلك بطريق الالزام للخصم لكونه قائلا به وبه يبطل ما
ذكروه في ابطال فائدة الفائدة كيف وقد امكن ان يقال بوجوب تحصيل الحكمة المحكمة هو نفسها كما
ذكروه من جلب المصلحة ودفع المفسدة عن النفس ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في فعل الشكر فان نفس
الفعل ليس هو الحكمة المطلوبة من ايجاده ولو امكن ذلك لامكن ان يقال مثله في جميع الافعال وهو
خلاف الاجماع واذا لم يكن هو الفائدة المطلوبة من ايجاده بقي التقسيم بحاله قولهم ما المانع ان تكون
الفائدة هي الامن على ما ذكرتموه فهو ممنوع على امتناع خلو العاقل عن خطور ما ذكروه من الاحتمال
بباله وهو غير مسلم على ما هو معلوم من اكثر العقلاء مشاهدا ويتقدر بصحة ذلك تمام ما ذكروه معارض
باحتمال خطور العقاب بباله على شكر الله تعالى واتقائه لنفسه وتضرره فيها مع انها مملوكة لله تعالى
دون اذنه من غير منفعة ترجع اليه ولا الى الله تعالى وليس احدهما اولى من الآخر بل ربما كان هذا
الاحتمال راجحا وذلك من جهة انه قد يتقرر في العقول ان من اخذ في التقرب بالخدمة الى بعض
الملوك العظام بحرب اعلمه في كبر بيته واظهار شكره بين العباد في البلاد على اعطائه لقدر من
الخير مع استغناء الملك عنها فانه يعد مستهزئا فيها مستحقا للعقاب على صنعه ولا يخفى
ان شكر الشاكرين محلال الله تعالى دون محاريب الانعام بالنسبة الى جلال الملك وان ما انعم الله تعالى به
على العبيد لعدم تناهي ملكه وتناهي ملك غيره دون تلك النعمة فكان المتعاطي لخدمة الله تعالى وشكره
على ما انعم عليه به اولى بالذم واستحقاق العقاب ولولا ورود الشرع بطلب ذلك من العبيد
وحثهم عليه لما وقع الاقدام عليه وما يقال من ان المستقل بالشكر والخدمة ارجى مالا من العرض
عن ذلك عرفا فهو مسلم فيمن من ينتفع بالخدمة والشكر ويتضرر بعدمه والباري تعالى منزه عن ذلك
فلا يطرد ما ذكروه في حقه قولهم ما ذكرتموه لازم عليكم في الايجاب الشرعي ليس كذلك فان الفائدة
الاخروية وان لم يستقل العاقل بمعرفتها فالله تعالى عالم بها كيف وان ذلك ان جاز لمنا ان لو اعتبرنا
الحكمة في الايجاب الشرعي وليس كذلك على ما عرف من اصلنا واما المعارضة بما ذكروه من اقتران الرسل
فجوابه من وجهين الاول منع توقف استقرار الشرع على نظر المدعو في المعجزة بل متى ظهرت
المعجزة في نفسها وكان صدق النبي فيما ادعاه ممكنا وكان المدعو عاقلا ممكنا من النظر والمعرفة
فقد استقر الشرع وثبت فالمدعو مفرط في حق نفسه الثاني ان الدور لازم على القائل بالايجاب

العقلي لان العقلي يجوز عنه موجب دون النظر والاستدلال والا لما خلا عاقل من ذلك وعند
ذلك فلقائل ان يقال يقول لا انظر في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف وجوب
النظر حتى انظر وهو دور مفحم والجواب اذ ذاك يكون واحدا وعلى كل تقدير فالمسئلة ظنية
لا قطعية **المسئلة الثالثة** منه مسئلة شاعرة واهل الحق انه لا حكم لافعال العقلاء قبل ورود الشرع
واما المعتزلة فانهم قسموا الافعال الخارجة عن الافعال الاضطرارية الى ما حسنه العقل والى
ما قبحه والى ما يقضي العقل فيه بحسن ولا قبح فاحسنه العقل ان استوى فعله وتركه في النفع
والضرر سمي مباحا وان ترجح فعله على تركه فان لحق الذم بتركه سمي واجبا وسواء كان مقصورا
لنفسه كالايمان او لغيره كالنظر المفضي الى معرفة الله تعالى وان لم يلحق الذم بتركه سمي مندوبا وما
قبحه العقل فان التحقه الذم بفعله سمي حراما والا فمكروه وما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فقد
اختلفوا فيه فمنهم من اوجبه ومنهم من حظره ومنهم من اباحه ومنهم من توقف عن الامرين واحتجت
الاشاعرة بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجه
الدلالة من الاية انه امر بالعذاب قبل بعثة الرسل وذلك يستلزم انتفاء الوجوب والحرمة قبل
البعثة والا لما امر من العذاب بتقدير ترك الواجب وفعل المحرم اذ هو لازم لهما وايضا قوله تعالى لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومفهومه يدل على الاحتجاج قبل البعثة ويلزم من ذلك نفي
الوجوب والحرمة واما من جهة المعقول فلان ثبوت الحكم اما بالشرع او العقل بالاجماع ولا شرع
قبل ورود الشرع والعقل فغير موجب ولا محرم لما سبق فلا حكم فان قيل اما الاية الاولى فلا حجة
فيها فانه ليس العذاب من لوازم ترك الواجب وفعل المحرم ولهذا يجوز انفكاكه عنهما بناء على
عفو او شفاعة فنفيه قبل ورود الشرع لا يلزم منه نفيهما لنا انه لازم لهما لكن لا لازم للواجب و
المحرم شرعا او عقلا الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فاللازم من نفيه قبل الشرع نفي الواجب
والمحرم شرعا لا عقلا سلمنا ذلك لكن ليس في الاية ما يدل على نفي الاباحة والوقف لعدم ملازمة العذاب
لشيء من ذلك اجماعا واما الاية الاخرى فان سلمنا كون المفهوم حجة فالاعتراض على الاية الاولى
بعينه وارد ههنا واما ما ذكر تموه من المعقول فقد سبق ما فيه كيف وان ما ذكرتموه من الدلالة
على نفي الحكم حكم بثبوت الحكم فكان تناقضا والجواب عن السؤال الاول ان وقوع العذاب بالفعل وان
لم يكن لازما من ترك الواجب وفعل المحرم فلا نسلم عدم الامن من ذلك لعدم تحقق الواجب والحرم
دونه وهذا اللازم منتف قبل ورود الشرع على ما دلت عليه الاية فلا يلزمه وبه يندفع ما ذكروه
من السؤال الثاني والثالث والتمسك بالاية انما هو في نفي الوجوب والحرمة قبل ورود الشرع

لا غير ونفي ما سواه فانما يستفاد من دليل اخر على ما سنبينه وبه اندفاع السؤال الرابع وما
ذكروه على الدليل العقلي فقد سبق ايضا جوابه ونفي الحكم وان كان حكما عن ثبوت المنفي ليس هو الحكم
مطلقا ليلزم التناقض بل نفي ما اثبتوه من الاحكام المذكورة فلا تناقض واما القائلون بالاباحة ان
فسروها بنفي الحرج عن الفعل والترك فلا نزاع في هذا المعنى وانما النزاع في صحة اطلاق لفظ الاباحة
بازائه ولهذا فانه يمتنع اطلاق لفظ الاباحة على افعال الله تعالى مع تحقق ذلك المعنى فيها وان فسروها
بتخيير الفاعل بين الفعل والترك فانما ان يكون ذلك الترك التخيير للفاعل من نفسه او من غيره
فان كان الاول فيلزم منه تسمية افعال الله تعالى مباحة لتحقق ذلك في حقه وهو ممتنع وان كان الثاني
اما الشرع او العقل بالاجماع ولا شرع قبل ورود الشرع وتخيير العقل عندهم انما يكون فيما استوى فعله
وتركه من الافعال الحسنة عقلا او فيما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح وهو فرع الحسن والقبح العقلي
وقد ابطلناه وان فسروه بامر اخر فلا بد من تصويره فان قيل المباح هو الماذون في فعله وقد ورد
دليل الاذن من الله تعالى وان لم يرد صورة الاذن وبيانه من وجهين الاول ان الله تعالى خلق الطعوم في
المأكولات والذوق فينا واقدرنا عليها وعرفنا بالادلة العقلية انها نافعة لنا غير مضرة ولا حرج عليه
في الانتفاع بها وهو دليل الاذن منه لنا وضاهى هذا كما لو قدم انسان طعاما بين يدي انسان على هذه
الصفات فان العقلاء يقضون بكونه قد اذن له فيه الثاني ان خلقه للطعوم في الاجسام مع امكان
ان لا يخلقها الا بدله من نابع نفيا للعبث عنه وليست تلك الغاية غاية اليه سبحانه وتعالى فلا بد من
عودها الى العبد وليست هي الاضرار ولا ما هو خارج عن الاضرار والانتفاع اذ خلاف الاجماع فكانت
فائدتها الانتفاع بها وهو دليل الاذن في ادراكها وسواء كان الانتفاع بها بجهة الالتذاذ بتقويم
البنية او بجهة تحسين النيل الثواب والاستدلال بها على معرفة الله تعالى لتوقف ذلك كله على
ادراكها واحتمال وجود مفسدة فيه مع عدم الاطلاع عليها لا يكون مانعا من الاذن والحكم بالاباحة
بدليل الاستضاءة بسراج الغير والاستظلال بحائطه قلنا اما الوجه الاول فحاصله يرجع الى قياس الغائب
على الشاهد وقد ابطلناه واما الثاني فمبني على وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى وهو ممنوع على ما
عرف من اصلنا ثم اذا كان ماذونا فيه من جهة الشارع فالاباحة شرعية لا عقلية واما القائلون بالوقف
ان عنوا به توقف الحكم بهذه الاشياء على ورود الشرع فحق وان عنوا به الاعجام عن الحكم بالوجوب
او الحظر او الاباحة لتعارض ادلتها ففاسد لما سبق **الاصل الثاني** في حقيقة الحكم الشرعي واقسامه
وما يتعلق به من المسائل وفيه مقدمة وستة فصول اما المقدمة ففي بيان حقيقة الحكم
واقسامه اما حقيقة فقد قال بعض الاصوليين انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال

المكلفين وقيل انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال العباد وهما فاسدان لان قوله تعالى
والله خلقكم وما تعملون وقوله خالق كل شيء خطاب من الشارع وله تعلق بافعال المكلفين والعباد
وليس حكما شرعيا بالاتفاق وقال اخرون انه عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
والتخيير وهو غير جامع فان الحكم يكون بانواع الادلة حجة وكذلك الحكم بالملك والعصمة احكام شرعية
وليست على ما قيل والجواب ان تعريف معنى الخطاب اولا مزيدة توقف معرفة الحكم الشرعي عليه
فنقول قد قيل فيه هو الكلام الذي يفهم المستمع منه وهو غير مانع فانه يدخل فيه الكلام الذي لم يقصد
المتكلم به افهام المستمع فانه على ما ذكر من الحد وليس خطابا والحق انه اللفظ المتواضع عليه المقصود به
افهام من هو متهيء لفهمه فاللفظ احتراز عما وضعت الموضوعة عليه من المحكيات والاشارات المفهمة
والمتواضع عليه احتراز من الالفاظ المهملة والمقصود بها الافهام احتراز عما ورد على الحد الاول و
قولنا لمن هو متهيء لفهمه احتراز عن الكلام لمن لا يفهم كالنائم والمغمى عليه واذا عرف معنى الخطاب
فالاقرب ان يقال في حد الحكم الشرعي انه خطاب الشارع المفيد فائدة شرعية فقولنا خطاب
الشارع احتراز عن خطاب غيره والقيد الثاني احتراز عن خطابه فيما لا يفيد فائدة شرعية كالاخبار
عن المعقولات والمحسوسات ونحوها وهو مطرد منعكس لاعتبار عليه واذا عرف الحكم الشرعي
فهو اما ان يكون متعلقا بخطاب الطلب والاقتضاء او لا يكون كذلك فان كان الاول فالطلب اما
بفعل او ترك وكل واحد منهما اما جازم او غير جازم فما تعلق بالطلب الجازم للفعل فهو الوجوب
وما تعلق به الجازم منه فهو الندب وما تعلق بالطلب الجازم للترك فهو الحرمة وبغير الجازم منه
فهو الكراهة وان لم يكن متعلقا بخطاب الاقتضاء فاما ان يكون متعلقا بخطاب التخيير او غيره
فان كان الاول فهو الاباحة وان كان الثاني فهو الحكم الوضعي كالصحة والبطلان وسبب الشيء سببا
او مانعا او شرطا وكون الفعل عبادة وقضاء واداء وعزيمة ورخصة الى غير ذلك فلنرسم في كل قسم
منها فصلا وهي ستة فصول **الاول** في حقيقة الوجوب وما يتعلق به من المسائل اما حقيقة الوجوب
فاعلم ان الوجوب في اللغة قد يطلق بمعنى السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب الحائط
اذا سقط وقد يطلق بمعنى الثبوت والاستقرار ومنه قوله عليه الصلوة والسلام اذا وجب البيعان
فلا يتفرقان باكية اي استقر وذلك عند التزيل والاضطراب واما في العرف الشرعي فقد قيل هو ما
يستحق تاركه العقاب على تركه وهو ان اريد بالاستحقاق ما يستحق مستحقا عليه فباطل لعدم
تحقق ذلك بالنسبة الى الله تعالى على ما بيناه في علم الكلام وبالنسبة الى احد من المخلوقين بالاجماع وان
اريد به انه لو عوقب لكان ذلك ملائما لنظر الشارع فلا باس به وقيل هو ما توعد بالعقاب على تركه

وهو ان اريد بالاستحقاق ما يستحق مستحقا عليه فباطل لعدم تحقق ذلك بالنسبة الى
الله تعالى على ما بيناه في علم الكلام وبالنسبة الى احد من المخلوقين بالاجماع وان اريد به انه لو
عوقب لكان ذلك ملائما لنظر الشارع فلا باس به وقيل هو ما توعد بالعقاب على تركه لو
خيرت لكان ذلك ملائما لنظر الشارع فلا باس به وقيل هو ما توعد بالعقاب على تركه وهو
باطل لان التوعد والعقاب خبر ولو ورد لتحقق العقاب بتقدير الترك لاستحالة الخلف في
خبر الصادق وان كان ذلك في حق غيره بعد كونه مادحا وفضيلة لما يلزمه من المصلحة الراجحة وليس
كذلك بجواز العفو عنه وقيل هو الذي يخاف العقاب على تركه يبطل بالمشكوك في وجوبه
كيف وان هذه الحدود ليست حد الحكم الشرعي وهو الوجوب الذي هو متعلق الوجوب والحق في
ذلك ان يقال الوجوب الشرعي عبارة عن خطاب الشارع بما يقتضي تركه سببا للذم شرعا في حالة
ما فالقيد الاول احتراز عن خطاب غير الشارع والثاني احتراز عن بقية الاحكام والثالث احتراز
عن ترك الواجب الموسع في اول الوقت فانه سبب للذم بتقدير اخلاء جميع الوقت عنه واخلاء اول
من غير عزم على الفعل بعده وعن ترك الواجب المخير فانه سبب للذم بتقدير ترك البدل وليس
سببا له بتقدير فعل البدل وعلى هذا ان قلنا ان الاذان وصلاة العيدين فرض كفاية واتفق اهل
بلد على تركه فتكون وان قلنا انه سنة فلا وبالجملة ظاهر في الوجوب من ترجيح العقل على الترك بما
يتعلق من الذم او الثواب مما خاص به فانه لا يتحقق الوجوب مع تساوي طرفي الفعل والترك فالفرض
وربما اشار القاضي ابو بكر الى ظنه وا ذعرف معنى الوجوب الشرعي فلا بد من الاشارة الى ما يتعلق
به من المسائل وهي سبع **المسئلة الاولى** هل الفرض غير الواجب او هو هو اما في اللغة فالواجب هو
الساقط والثابت كما سبق تعريفه واما الفرض فقد يطلق في اللغة بمعنى التقدير ومنه قولهم فرضنا
القوس للحوس اللذين في سيه موضع الوتر وفرضة النهر وهي موضع اجتماع النفس ومنهم قولهم
فرض الحاكم النفقة اي قدرها وقد يطلق بمعنى الانزال ومنه قوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن
اي انزل وقد يطلق بمعنى الحل ومنه قوله تعالى ما كان على النبي من حرج فيما فرض الله له اي ما احل له
واما في الشرع فلا فرق بين الفرض والواجب عند اصحابنا الا ان الواجب في الشرع على ما ذكرناه عبارة
عن خطاب الشارع بما يقتضي تركه سببا للذم شرعا في حالة ما وهذا المعنى بعينه متحقق في
الفرض الشرعي وخص اصحاب ابي حنيفة اسم الفرض بما كان من ذلك مقطوعا واسم الواجب بما
كان مظنونا مصيرا منهم الى ان الفرض هو المتقدر والمظنون لم يعلم كونه مقدرا علينا بخلاف
المقطوع فلذلك خص المقطوع باسم الفرض دون المظنون والاشبه ما ذكره اصحابنا من حيث
ان الاختلاف في طريق اثبات الحكم حتى يكون هذا معلوما وهذا مظنونا غير موجب لاختلاف

ما ثبت به ولهذا فان الاختلاف طرق الواجبات فى الظهور والخفاء والقوة والضعف بحيث
ان المكلف يقتل بترك البعض منها دون البعض لا يوجب اختلافا فى الواجب فى حقيقته
من حيث هو واجب وكذا اختلاف طرق التواتر غير موجب لاختلاف حقايقها وكذا
اختلاف طرق المحرم بالقطع والظن غير موجب لاختلافه فى نفسه من حيث هو حرام كيف
وان الشارع قد اطلق اسم الفرض على الواجب فى قوله فمن فرض فيهن الحج اى اوجب والاصل
ان يكون مستعارا به حقيقة وان لا يكون له مدلولا سواه نفيا للتجوز ولا اشتراك عن الاصل
بوجه احترز بقيد القطع عن مفهوم الفرض اجماع الامة على اطلاق اسم الفرض على ما اذا ادى
من الصلوات المختلف فيها بين الائمة بقولهم ادى فرض الله تعالى والاصل فى الاطلاق الحقيقة
وما ذكروه المخصوص فى تخصيص اسم الفرض بالمقطوع به فمن باب التحكم حيث ان الفرض فى اللغة
هو التقدير مطلقا كان مقطوعا به او مظنونا فتخصيص ذلك باحد القسمين دون الاخر من غير
دليل لا يكون مقبولا وبالجملة فالمسئلة لفظية **المسئلة الثانية** لا فرق عند اصحابنا بين واجب
على الكفاية من جهة الوجوب لشمول حد الواجب لهما خلافا لبعض الناس مصرا منه الى ان الواجب
العينى لا يسقط بفعل الغير بخلاف واجب الكفاية وغاية الاختلاف فى طريق الاسقاط وذلك لا يوجب
الاختلاف فى الحقيقة كالاختلاف فى طريق الثبوت كما سبق ولهذا فان من ارتد وقتل فقتله بالردة
وبالقتل واجب ومع ذلك فاحدا الواجبين لا يسقط بالتوبة دون الواجب الاخر ولم يلزم من ذلك
اختلافهما **المسئلة الثالثة** اختلفوا فى الواجب المخير كما فى خصال الكفارة فذهب الاشاعرة والفقهاء
ان الواجب منها واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف واطلق الجبائى وابنه القول بوجوب الجميع
على التخيير حجة غير معين لاجابران يقال بالاول بخمسة اوجه **الاول** انه لو كان التخيير موجبا للجميع
لكان الامر بايجاب عتق عبد من العبيد على التخيير موجبا للجميع وهو محال **الثانى** ان ذلك ممتنع من
التخيير ولهذا فانه لا يحسن ان يقول القايل لغيره اوجبت عليك الصلاة وخيرتك فى فعلها وتركها
لما فيه من رفع الواجب وليس ذلك من لغة العرب فى شئ **الثالث** ان الواجب ما لا يجوز تركه
مع القدرة عليه والامر فيما نحن فيه بخلافه **الرابع** ان المخصوص قد اتفقوا على انه لو اتى بالجميع او ترك
الجميع فانه لا ثواب ولا عقاب على الجميع **الخامس** انه لو كان الجميع واجبا لنوى نية الواجب فى كل
واحدة من هذه الخصال عند ما اذا فعل الجميع وهو خلاف الاجماع ولا جابران يقال بان الواجب واحد
معين وهو خلاف مقتضى التخيير وانه كان يلزم ان لا يحصل الاجزاء بتقدير اداء غيره مع القدرة
عليه وهو خلاف الاجماع فلم يبق غير الابهام غير ان ابا الحسين البصرى قد تكلف رد الخلاف فى هذه

المسئلة

المسئلة الى اللفظ دون المعنى وذلك انه قال معنى ايجاب الجميع ان الله حرم نزل الجميع لا كل واحد
منها بتقدير فعل المكلف لواحد منها مع تفويض فعل اى واحد منها كان الى المكلف وهذا هو
بعينه مذهب الفقهاء غير ان ما ذكروه فى تفسير وجوب الجميع وان كان دافعا للخلاف غير انه
خلاف ما نقله الائمة عن الجبائى وابنه من اطلاق القول بوجوب الجميع والدلايل المشعرة بذلك ناظرة
فى المحاج على مؤالهم فان قيل ما ذكرتم من الدليل انما يلزم ان لو كانت اية التكفير وهى قوله فكفارته
اطعام عشرة مساكين الاية دالة على تعيين كل واحد من الاية بين خصال الكفارة بجهة الايجاب وما
المانع ان يكون ذلك اخبارا عما يوجد من الكفارة وتقديره فما يوجد من الكفارة هو اطعام من جانب
او كسوة من جانب او عتق من جانب اخر سلمنا ولا لانها على الايجاب لكن الايجاب خطاب التخيير
لكل واحد من الامة بل المراد بها ايجاب الاطعام على البعض والكسوة على البعض والعتق على البعض
وكانه قال فكفارته اطعام عشرة مساكين لبعضهم او الكسوة لبعضهم او العتق لبعض سلمنا ولا لانه ما
ذكرتم لكنه معارض بما يدل على ابطال مدلوله وبيانه من احد عشر وجها **الاول** ان الخصال المذكورة
اما ان تكون مستوية فيما يرجع الى الصفات المقتضية للجواب وانها محضة بالبعض دون البعض فان
كان الاول فيلزم التسوية فى الوجوب بين الكل وان كان الثانى فكان ذلك البعض هو الواجب بعينه
دون غيره **الثانى** ان الواجب ما تعلق به خطاب الشرع بالايجاب وخطاب الشرع انما يتعلق بالمعين
دون المبهم ولهذا فانه يمتنع تعليق الايجاب باحد مخصوص لا بعينه فكذلك بفعل امر لا بعينه وعند
ذلك فيلزم تعلقه بالكل او ببعض منه معين **الثالث** ان الايجاب طلب والطلب يستدعى مطلوبا
معينا لما تحقق قبله والمعين اما الكل او البعض **الرابع** انه لو اتى العبد بالجميع فانه يثاب ثواب من
فعل واجبا فسببه يجب ان يكون مقدورا للمكلف معينا لاستحالة الثواب على ما لا يكون من فعل
العبد واستحالة اسناد المعين الى غير معين والمبهم ليس كذلك فلزم ان يكون الثواب على الجملة او بعض
معين منها **الخامس** انه لو ترك الجميع فانه يعاقب عقاب من ترك واجبا وذلك يدل على ان الجميع
واجب او بعضا منه معين لما سبق **السادس** انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه من الخصال لكان
منها شئ لا بعينه غير واجب والتخيير بين الواجب وما ليس بواجب محال لما فيه من رفع حقيقة
الواجب **السابع** انه لو كان الواجب واحدا لا بعينه فعند التكفير بالجميع اما ان يسقط الفرض
بمجموعها او بكل واحد منها او بواحد منها فان كان الاول والثانى فالكل واجب وان كان الثالث
فذلك هو الغرض **الثامن** ومخرج ايجاب الجميع انه لو كان الواجب واحدا لنصب الله عليه دليلا ولم
يكله الى تعيين العبد العدم موفهته لما فيه المصلحة كما فى سائر الواجبات فحيث لم يعين دل على ان الكل

واجب **التاسع** انه اذا كان الواجب واحدا لا بعينه ويتعين بفعل المكلف والبارى تعالى يعلم ما يتعين
العبد فيكون الواجب معينا عند الله تعالى وان لم يكن معينا عند العبد قبل الفعل ويلزم من ذلك التخيير
بين الواجب المعين وبين ما ليس بواجب وهو محال فثبت ان الجميع واجب **العاشر** انه لو كان الواجب
واحدا لا بعينه لكفر ثلاثة كل واحد بواحدة من الخصال غير ما كفر به الاخر لكان الواحد منهم لا بعينه
هو المكفر بالواجب دون الباقين وحيث ما وقع ما فعله كل واحد منهم موقع الواجب كان الجميع واجبا
الحادى عشر ان الواجب يجب تقديم عدد امن المتعبدين ويسقط بفعل الواحد منهم كفرض الكفاية فلا يمتنع
ان يقع الوجوب عددا من العبادات ويسقط بفعل واحد منها **فالجواب** عن الاول انا لا نجد الاجماع من الامة
منعقدا على ان المراد من الاية الوجوب لا نفس الاخبار وعن الثانى ان حمل الاية على ما ذكروه مع مخالفة
لاجماع السلف مما يجرح الى اضمارات كثيرة فى الاية وهى ما قدروه من البعض فى قولهم فكفارته اطعام
عشرة مساكين لبعضهم كذلك فى الكسوة والعتق وهو على خلاف الاصل من غير حاجة كيف وانه لو كان كما
ذكروه لقال فكفارته اطعام عشرة مساكين وكسوتهم وتحرير رقبة لوجوب الخصال الثلاث على الجميع بالنسبة
الى المحاربين المذكورين وعن المعارض الاول انه مبنى على وجوب رعاية المصلحة فى احكام الله تعالى وهو
غير مسلم كيف وانه يلزم منه ان يكون الامر على ما ذكروه فى عقد الامامة لاحد الصالحين وتزويج المراة
الطالبة للنكاح من احد الكفوين المخاطبين وفى ايجاب عتق من العبيد وهو مخالف للاجماع وحيث
تعذر الوجوب على احد مخصوص لا بعينه انما كان المتوقف تحقق الوجوب على تناوله للذم والعقاب على
ما سبق فى تحديده ولزم احد مخصوص لا بعينه متعذر بخلاف الذم على احد فعلين لا بعينه وبهذا التقرير
يكون اندفاع ما ذكروه من المعارض الثانى وما بعده الى اخر التاسع وعن العاشر ان الواجب على كل
واحد من المكفرين خصلة من الخصال الثلاث لا بعينها وقد اتى بما وجبت عليه وسقط به الفرض
عنه فكان ما اتى به كل واحد واجبا لان الواجب على الكل خصلة واحدة لا بعينها للزم ما قيل وعن
الحادى عشر انه لا يمتنع سقوط الواجب دون اداء به ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون خصال الكفارة
كلها واجبة كما كان الوجوب ثابتا على عداد المكلفين فى فرض الكفاية لان الاجماع منعقد على ان
الكل يتقدر بتوافقهم على الترك ولا كذلك فى خصال الكفارة وعلى هذه القاعدة لو قال لزوجته احدا كما
طالق فالمطلقة منهما واحدة لا بعينها وان وجب الكف عنهما والتخيير فى التعيين الى المطلق كما قيل
فى خصال الكفارة ولا فحش وجها لمحاج من الطرفين **المسئلة الرابعة** اذا كان وقت الواجب متسعا
كصلاة الظهر مثلا فذهب اصحابنا واكثر الفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجبائى وابنه وغيرهما انه
واجب موسع وان جميع اجزاء ذلك الوقت وقت لاداء ذلك الواجب فيه فيما يرجع الى سقوط

الفرض

الفرض بدو حصول مصلحة الوجوب وهل الوجوب فى اول الوقت وسقوطه بتقدير تاخير الواجب
الى ما بعده بدل اختلف هؤلاء فيه فاثبته اصحابنا والجبائى وابنه وهو الاقرب على الفعل وانكره
بعض المعتزلة كابى الحسين البصرى وغيره وقال قوم وقت الوجوب هو اول الوقت وفعل الواجب
بعد ذلك يكون قضاء وقال بعض اصحابنا ابى حنيفة وقت الوجوب هو اخر الوقت لكن اختلفوا فى وقوع
الفعل قبل ذلك فمنهم من قال فعل يسقط به الفرض ومنهم من قال كالكرخى ان المكلف اذا بقى بعقب
المكلفين الى اخر الوقت كان ما فعله واجبا والا فنفل وحكى عنه ان الواجب يتعين بالفعل فى اى وقت
كان حجة القايلين بالوجوب الموسع انا لا نعرف صلاة الظهر وهو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى
غسق الليل فالم يجمع اخر الوقت المذكور وليس المراد به لطبق اول فعل الصلوة على اول الوقت واخره
على اخره ولا اقامة الصلوة فى كل وقت من اوقاته حتى لا يخلو جزء منه عن صلوة اذ هو خلاف الاجماع
ولا يتعين جزء منه لاختصاصه بوقوع الواجب فيه اذ لا دلالة اللفظ عليه فلم يبق الا انه اراد به ان
كل جزء منه صالح لوقوع الواجب فيه ويكون المكلف مخيرا فى ايقاع الفعل فى جزء شاء منه من حدوده
اشتماع فتم احر وهو المطلوب ويدل على ارادة هذا الاحتمال حصول الاجزاء عن الواجب كما اذا الصلوة
فى اى وقت قدرهنه فانه يدل على حصول مقصود الواجب من الكل وان الفعل فى كل وقت قايم مقامه
فى عدد من الاوقات فيكون واجبا والا لم يكن محصلا لمقصود الواجب فيلزم منه اما فوات مصلحة
الواجب بتقدير فعل الصلوة فى غير وقت الوقت فتكون الصلوة حراما لكونها مفوتة لمصلحة الواجب
هو حرام واما بقاء مصلحة الوجوب فيلزم منه وجوب فعل الصلوة لبقاء مقصودها الموجب لها بعد
فعل الصلوة فى وقت المفروض وهو خلاف الاجماع فان قيل ما ذكرتم معارض بما يدل على نقيضه وهو كما
وذلك انه لو كان الفعل واجبا فى اول الوقت او وسطه لما جاز تركه مع القدرة عليه اذ هو حقيقة
الواجب واما تحقق ذلك بالنسبة الى اخر الوقت لانعقاد الاجماع على تحقق الاثم بتركه فيه بتقدير
عدم فعله قبله واما قبل ذلك فالفعل فيه مذنب لكونه على المبيح ويلزم من ذلك العمل بالمرجوح ومخالفة
الراجح وهو غاية الاشكال وان كان هذا القسم هو الاشبه بالرخصة لما فيه من التيسير والتسهيل
بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وعلى هذا فاباحة شرب الخمر والنطق بكلمة الكفر للاكراه واسقاط
صوم رمضان والقصر فى الرباعية فى السفر والتيمم مع وجود الماء للجراحة او لبعد الماء او لبعده باكثر من
ثمن المثل رخصة حقيقة واكل الميتة حالة الاضطرار وان عزيمة من حيث هو واجب استبقاء
للمهجة فرخصة من جهة ما فى الميتة من الخبث المحرم وما لم يوجبه الله علينا وان كان واجبا على من قبلنا
فليس برخصة حقيقة وان سمى رخصة لعدم القليل المحرم لتركه وكل كل حكم ثبت جوازه على خلاف العموم

المختص لا يكون رخصة لان المختص بين لنا ان المتكلم لم يرد باللفظ العام لغة صورة التخصيص فلا يكون
اثبات الحكم فيها على خلاف الدليل لان العموم انما يكون دليلا على الحكم في احاد الصور الداخلة تحت
العموم لغة مع ارادة المتكلم بها ومع المخصص فلا ارادة الاصل الثالث في المحكوم وهي الافعال المكلف
بها وفيه خمس مسائل المسئلة الاولى اختلف قول ابي الحسن الاشعري في جواز التكليف بما لا يطاق نفيا
واثباتا وذلك كالجمع بين الضدين وقلب الاجناس وايجاد القديم واعدامه ونحوه وسببه في اكثر اقواله
الى مجوز وهو لازم على اصله في اعتقاد وجوب مقارنة القدرة الحادثة للمقدور بها مع تقدم التكليف
بالفعل على الفعل ولان القدرة الحادثة غير مؤثرة في مقدورها بل هو مخلوق لله تعالى ولا يجوز ان التكليف
بفعل الغير حالة القدرة عليه تكليف بما لا يطاق وهذا هو مذهب اكثر اصحابه وبعض معتزلة بغداد
حيث قالوا يجوز تكليف العبد بفعل في وقت علم الله تعالى انه يكون ممتنعا عنه والكرخية حيث زعموا
ان الختم والطبع على الانبياء ما نعان من الايمان مع التكليف به غير ان من قال بجواز ذلك من اصحابه
اختلفوا في وقوعه فنفيا واثباتا ووافقه على القول بالنفي بعض الاصحاب وهو مذهب المعتزلة بين من
المعتزلة واكثر البغداديين واجمع الكل على جواز التكليف بما علم الله تعالى انه لا يكون فقال وعلى وقوعه شرعا
كالتكليف بالايمان لمن علم الله تعالى انه لا يؤمن كابي جهل خلافا لبعض السنية والمختار انما هو امتناع
التكليف بالمستحيل لذاته كالجمع بين الضدين ونحوه وجوازه في المستحيل باعتبار غيره واليه
مال الغزالي رح ولنفرض الكلام في الطرفين اما الطرف الاول وهو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته
ويدل عليه ان التكليف طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطلوبا مقصودا في نفس الطالب فان
طلب ما لا تصور له في النفس كطلب المستحيل لذاته كالجمع بين الضدين والنفي والاثبات معا
في شيء واحد ونحوه لا تصور له في النفس ولو تصور في النفس لكان موجودا في الخارج ممتنعا لذاته وكما
يمتنع التكليف بالجمع بين الضدين في طرف الوجود فكذلك يمتنع التكليف بالجمع بين الضدين في طرف
السلب اذ لم يكن بينهما واسطة كالتكليف بسلب الحركة والسكون معا في شيء واحد لاستحالة ذلك
لذاتيهما وعلى هذا فمن توسط ونزعة معتصوبة فلا يقال له لا تمسك ولا تتحرك كما ذهب اليه ابو هاشم
وان كان في كل واحد من الملك والخروج افساد نوع الغرض بل يتعين التكليف بالخروج لما فيه
من تقليل الضرر وتكثيره في الملك وكما يكلف الموج في الفرج المجاور في النزع وان كان به مماسا
للفرج المحرم لان ارتكاب ادنى الضررين يصير واجبا نظرا الى دفع اعلاهما كما يجاب بشرب الخمر على غص
بلقمة ونحوه ووجوب الضمان عليه تماما يفسد عند الخروج لا بعلة على جهة الخروج كما يجب الضمان على
المضطر في المخمصة بما تلفه بالاكل ولان كان الاكل واجبا وان قدر استفاء الترجيح بين الطرفين ودلالة

كما اذا

كما اذا سقط انسان من شاهق على صبي محفوف بصبيان فهو بحيث انه ان استمر قتل من تحته وان
انتقل قتل من يليه فيمكن ان يقال بالتخيير بينهما او يحلوا مثل هذه الواقعة عن حكم الشارع وهو ابلغ
من تكليفه طلب ما لا تصور له في نفس الطالب على ما حققناه وهذا بخلاف ما اذا كان مما لا باعتبار
غيره فانه يكون ممكنا باعتبار ذاته فكان متصورا في نفس الطالب وهو واضح لا غبار عليه فان قيل
ما ذكرتموه من حالة طلب الجمع بين الضدين بناء على عدم تصوره في نفس الطالب غير صحيح وذلك لانه لو لم يكن
متصورا في نفس الطالب لما علم احالته فان العلم بصفة الشيء فرع تصور ذلك الشيء واللازم ممتنع وان
سلم دلالة ما ذكرتموه الا انه معارض بما يدل على جواز التكليف بالجمع بين الضدين وقوعه شرعا وبيانه قوله تعالى
لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله فقد امر اجبارا انه لا يؤمن غير من لم يؤمن مع انهم كانوا مكلفين بتصديقه
فيما يخبر به ومن ضرورة ذلك تكليفهم بان لا يصدقوه يقاله في جميع انهم لا يؤمنون وايضا فان الله تعالى
كلف ابا لهب تصديق النبي صلعم في اخباره ومن اخباره انه صلعم اخبار ابا لهب بانه تعالى نبيه بذلك
فقد كلفه بتصديقه في اخباره بعدم تصديقه له وفي ذلك تكليفه بتصديقه وعدم تصديقه وهو تكليف
بالجمع بين الضدين قلنا اما الاشكال الاول فندفع وذلك لان الجمع المعلوم المتصور المحكوم بنفيه عن الضدين
انما هو الجمع المعلوم بين المختلفات التي ليست متضادة ولا يلزم من تصوره منفيا عن الضدين تصوره
ثابتا لهما وهو دقيق فليتامل وما ذكروه من المخلصة فلا نسلم وجود الاخبار بعدم الايمان في الايتين اما
في قصة ابي لهب فغاية ما ورد فيه قوله تعالى سيصلى نارا ذات لهب وليس في ذلك ما يدل على عدم الاخبار
بتصديقه للنبي صلعم فانه لا يمتنع تعذيب المؤمن وبتقدير امتناع ذلك امكن حمل قوله تعالى سيصلى نارا ذات
لهب على تقدير عدم ايمانه وكذلك التاويل في قوله تعالى انه لن يؤمن من قومك الا من اي بتقدير عدم هداية الله
تعالى له ذلك وذلك لا يدل على الاخبار بعدم الايمان معه ولئن سلمنا ذلك ولكن لا نسلم انهم كلفوا بتصديق
النبي صلعم فيما اخبر من عدم تصديقهم بتكذيبه وهذا مما اتفق عليه نفاة التكليف بالجمع بين الضدين
واما الطرف الثاني وهو بيان جواز التكليف بالمستحيل لغيره فقد احتج الاصحاب عليه بالنص و
المعقول اما النص فقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به سالوا رفع التكليف بما لا يطاق ولو كان ذلك
ممتنعا لكان مندفعا بنفسه ولم يكن الى السؤال دفعه عنهم حاجة فان قيل انما يمكن حمل الاية على
سؤال رفع ما لا يطاق ان لو كان ذلك ممكنا ولا نعتقد السؤال بدفع ما لا امكان لوقوعه كما ذكرتموه و
امكانه متوقف على كون الاية ظاهرة فيه فيكون دورا سلمنا كونها ظاهرة فيما ذكرتموه ولكن ما امكن تاويلها
بالحمل على سؤال رفع ما فيه مشقة على النفس وان كان ما يطاق ويجب الحمل عليه لموافقته لما سنذكره من الدليل
بعد هذا سلمنا ارادة رفع ما لا يطاق لكنه حكاية حال الداعين ولا حجة فيه سلمنا صحة الاحتجاج

بقول الداعين لكن لا يخلو اما ان يقال بان جميع التكاليف غير مطاقة او البعض دون البعض الاول يوجب
ابطال فائدة تخصيصهم بذكر ما لا يطاق بل كان الواجب ان يقال لا تكليفا وان كان الثاني فهو خلاف
اصلكم سلمنا دلالة ما ذكرتموه لكنه معارض بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهو صريح في الباب
وقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ولا حرج اشد من التكليف بما لا يطاق والجواب عن السؤال الاول
ان الاية بوضعها ظاهرة فيما لا يطاق فيجب تقديرا مكان التكليف به ضرورة حمل الاية على ما هو ظاهرة فيه
حذرا من التاويل من غير دليل وعن الثاني انه ترك الظاهر من غير دليل وعن الثالث ان الاية انما وردت
في معرض التقريب لهم والحث على مثل هذه التعلات فكان الاحتجاج بذلك لا يقلهم وعن الرابع انه ولئن كان
كل تكليف عندنا تكليفا بما لا يطاق غير انه يجب تنزيل السؤال على ما لا يطاق وهو ما يتعذر الاتيان
به مع علم فاعله دون ما لا يتعذر لما فيه من اجراء اللفظ على حقيقته وموافقة اهل العرف في عرفهم دون ما
يتعذر لما فيه من اجراء اللفظ على حقيقته وموافقة اهل العرف في عرفهم غاية احتراز ما لا يطاق فاهو
مستحيل في نفسه لذاته عن عموم الاية لما ذكرناه من استحالة التكليف به وامتناع سؤال الدفع للتكليف
بما لا تكليف به ولا يجوز تخصيص والتخصيص اولى من التاويل وعن المعارضة بالايتين ان غايتهما الدلالة
على نفي وقوع التكليف بما لا يطاق ولا يلزم من ذلك نفي الجواز المدلول عليه من جانبنا كيف وان الترجيح
لما ذكرناه من الاية لاعتضادها بالتعليل العقلي على ما بان ومع ذلك فلا خروج لها عن الظن والتخصيص
وربما احتج بعض الاصحاب بقوله تعالى يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون وهو
تكليف بالسجود مع عدم الاستطاعة وانما يصح الاحتجاج به لو امكن ان يكون المراد منها الاخبار بمعنى
التكليف وليس كذلك للاجماع على ان الدار الاخرة انما هي دار مجازاة لا دار تكليف واما من جهة
المعقول فقد احتج منه بعضهم بحجج واهية الاولى منها هو ان الفعل المكلف به ان كان مع استوا
داعي العبد الى الفعل والترك كان الفعل ممتنعا لامتناع حصول الرجحان معه وان كان مع الترجيح
لاحد الطرفين كان الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا والتكليف بهما يكون مما لا يطاق الثانية ان الفعل الصادر
من العبد اما ان يكون العبد متمكنا من فعله وتركه او لا يكون فان لم يكن متمكنا منه فالتكليف له
بالفعل يكون تكليفا بما لا يطاق وان كان متمكنا منه فان لا يتوقف ترجح فعله على تركه على مرجح او
يتوقف الاول محال والا كان كل موجود حادثا هكذا ويلزم منه سد باب اثبات واجب الوجود وان
توقف فذلك المرجح ان كان من فعل العبد فاما التسلسل وهو تسلسل ممتنع وان كان من فعل غيره
فاما ان يجب معه وقوع الفعل او لا يجب واذا لم يجب كان ممتنعا او جائزا والاول محال والا كان
المرجح ما نعا وان كان الثاني عاد التقسيم بعينه وهو ممتنع فلم يبق سوى الوجوب والعبد اذ زال

يكون

يكون مجبورا لا مختارا وهو عين التكليف بما لا يطاق الثالثة ان قدرة العبد غير مؤثرة في فعله
والا كانت مؤثرة فيه حالة وجوده وفيه ايجاد الموجود او قبل وجوده ويلزم من ذلك ان يكون تاثير
القدرة في المقدور مغايرا له لتحقق التاثير في الزمن الاول دونه والكلام في ذلك التاثير فانه
مؤثر فيه كالاول وهو تسلسل ممتنع فالقدرة غير مؤثرة في الفعل وهو المطلوب الرابعة ان العبد
مكلف بالفعل قبل وجود القدرة عليه فكان تكليفه بما لا يطاق وبيان ذلك انه مكلف بالفعل قبل
وجود الفعل والقدرة غير موجودة قبل الفعل لانها لو وجدت لكان لها متعلق ومتعلقها لا يكون عدما
لانه نفي فلا يكون اثرا لها فكان وجودا ولزم من ذلك ان يكون موجودة مع الفعل لانه تابعه الخامسة
ان العبد مامور بالنظر بقوله تعالى فلينظر الى الطعام والنظر متوقف على القضايا الضرورية نظما للتسلسل وهي
متوقفة على تصور مفرداتها وهي غير مقدورة التحصيل لانه ان كان عالما بها فتحصيل الحاصل محال وان
لم يكن عالما بها فطلبها محال فالنظر يكون ممتنع التحصيل وهذه الحجج ضعيفة جدا اما الحجة الاولى
فلما بيان بقول ما المانع ان يكون وجود الفعل مع رجحان الداعي الى الفعل قوله لانه ضاد الفعل واجبا
قلنا ضاد الفعل واجبا بالداعي اليه والاختيار له لو لذاته الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا خرج
العبد عن كونه مكلفا بما لا يطاق ثم يلزم عليه ان يكون افعال الرب تعالى غير مقدورة بعين ما ذكره
وهو ممتنع فما هو الجواب في افعال الله يكون مشتركا واما الثانية فهي بعينها ايضا لازمة على افعال الله
اذ امكن ان يقال فعل الله اما ان لا يكون متمكنا منه او يكون وهو اما ان يفتقر الى مرجح او لا فان افتقر
الى مرجح فان كان من فعله عاد التقسيم وان لم يكن من فعله فاما ان يجوز وقوع الفعل معه او لا
يجب وهما جوابا الاخر والجواب يكون مشتركا وكذلك الثالثة ايضا لازمة على افعال الله تعالى مع انها
مقدورة له اجماعا واما الرابعة فيلزم منها ان تكون قدرة الرب حادثة موجودة مع فعله لا قبله وهو
مع احالته فقايل هذه الظريقة غير قايل به وبيان ذلك انه امكن ان يقال لو وجدت قدرة الرب
قبل وجود فعله لكان لها متعلق وليس متعلقها العدم فلم يبق غير الوجود ويلزم ان لا يكون قبل الفعل
بعين ما ذكروه واما الخامسة فاشد ضعفا اما ابطالها في كتاب دقايق الحقايق ابطالا لا مزيد
فيه بما لا يحتمله هذا الكتاب فعلى الناظر بمراجعته وبتقدير ان لا يكون التصورات مكتسبة فالعلم
بها يكون حاصلا بالضرورة والتكليف بالنظر المستند الى ما ينقطع التسلسل عنده من المعلومات
الضرورية لا يكون تكليفا بما لا يطاق وهو معلوم بالضرورة والمعتمد في ذلك مسلكان الاول ان العبد
غير خالق لفعله فكان مكلفا بفعل غيره وهو تكليف بما لا يطاق وبيان انه غير خالق لفعله انه لو كان
خالقا لفعله فليس خالقا له بالذات والطبع اجماعا بل بالاختيار والخالق بالاختيار لا بد وان يكون

مختصا بالخلوقة بالارادة ويلزم من كونه مريدا لها ان يكون عالما به ضرورة والعبد غير عالم بجميع اجزاء
حركاته في جميع حالاته ولا سيما في حالة اسراعه فلا يكون خالقا لها المسلك الثاني ان اجماع السلف
منعقد على ان الله تعالى مكلف بالايمان من علم انه لا يؤمن كمن مات على كفره وهو تكليف بما يستحيل
وقوعه لانه لو وقع لزم ان يكون علم الباري تعالى جهلا وهو محال فما يحيل اما المسلك الاول فان سلمنا ان
العبد لابد وان يكون عالما بما يخلقه من افعاله لكن من جهة الجملة او من جهة التفصيل الاول لا سبيل
الى نفيه والثاني ممنوع وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان العبد غير خالق لفعله لكنه معارض بما يدل
على خلقه له ودليله المعقول والمنقول اما المعقول فهو ان قدرة العبد ثابتة بالاجماع منا ومنكم على
فعله فلو لم تكن هي المؤثرة فيه لا تنفر الفرق بين القدرة وغيره وكان المؤثر فيه غير العبد ويلزم
منه وجود مقدورين بين قادرين ولما وقع الاختلاف بين القوي والضعيف ولجاز ان تكون متعلقة
بالجواهر والالوان كما في العلم ولكان العبد مضطرا بما خلق فيه من الفعل لا مختارا ومجازا يصدر
عن العبد افعال محكمة بديعة وهو لا يشعر بها ولما اتصف فعله الى طاعة ومعصية لانه ليس من فعله
ولكان الرب تعالى امرا على العبد من ابليس حيث انه خلق فيه الكفر وعاقبه عليه وابليس فلم يخلق الا غيره ولما
حسن شكر العبد ولا ذمه على اعماله ولا امره ولا نهيه ولا عقابه ولا ثوابه ولكان الرب تعالى امرا للعبد
بفعل نفسه وهو متبع معدود عند العقلاء من الجهل والحمق ولكان الكفر والايمان من قضاء الله تعالى
وقدره وهو اما ان يكون حقا او باطلا فان كان حقا فالكفر حق وان كان باطلا فالايمان باطل ولكان
الرب تعالى اما راضيا به او غير راض فالاول يلزم منه الرضا بالكفر والثاني يلزم منه عدم الرضا بالايمان
والكل محال مخالف للاجماع فلما النقل فقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا وقوله تعالى اجب
الذين اجترحوا السيئات وقول النبوة اعملوا وقاربوا وسددوا وقوله نية المؤمن خير من عمله الى غير
ذلك من النصوص الدالة على نسبة العمل الى العبد والعقلاء متوافقون على اطلاق اضافة الفعل الى العبد
بقولهم فلان فعل كذا وكذا والاصل في الاطلاق الحقيقة واما المسلك الثاني فهو ان تعلق علم الباري
تعالى بالفعل وبعدمه اما ان يكون موجبا لوجود ما علم وجوده وامتناع وجود ما علم عدمه او لا يكون كذلك
فان كان الاول فيلزمه محالات وهو ان يكون العلم هو القدرة او ان يستغني به عن القدرة ولا يكون
الرب تعالى قادرا على ايجاد الشيء او عدمه وان لا يكون الرب تعالى اختيارا ولا للعبد في فعل ما من الافعال
لكونه واجبا بالعلم او ممتنعا وان لم يكن موجبا للوجوب ولا للعدم فقد بطل الاستدلال وان سلم ذلك
لكنه معارض بما سبق من الادلة العقلية والنقلية والجواب عن ما ذكروه اولا على المسلك الاول فان الفعل
المخلوق للعبد بتقدير خلقه له مخلوق له يجمع اجزائه وكل جزء منه مخلوق له بانفراده فيجب ان يكون عالما

به الكل

به لما سبق من الدليل وهذا هو العلم بالتفصيل وهو غير عالم لما حققناه وعما ذكروه من الالزام الاول يمنع
عدم الفرق بين المقدور وغيره بتقدير كون القدرة غير مؤثرة كما في العلم فانه وان لم يكن مؤثرا في
المعلوم فلا يمتنع معه الفرق بين المعلوم وغيره وعن الثاني انه انما يمتنع وجود مقدورين قادرين
خالقين او مكتسبين اما بين خالق ومكتسب فهو غير مسلم وعن الثالث بان الاختلاف بين القوي و
الضعيف انما هو واقع في كل نوع ما يخلقه الله تعالى من القدر على المقدور وذات في احد الشخصين دون
الاخر لا في التاثير وعن الرابع انه انما يلزم ان لو كان تعلق العلم بالجواهر والاعراض من جهة كونه غير
مؤثر فيها وهو غير مسلم وعن الخامس انه انما يلزم ان يكون العبد مضطرا ان لو لم يكن فعله مكتسبا
له ومقدورا فلا يلزم من عدم التاثير عدم الاكتساب وعن السادس انه لا مانع من تلازم القدرة
على الشيء والعلم به وعن السابع انه لا معنى لانضمام فعل العبد الى الطاعة والمعصية غير كونه مامورا
بهما ومنهيا عن هذا الكسب وهو كذلك وعن الثامن انه لازم على اصلهم ايضا فان التمكين من الكفر بخلق
القدرة عليه اضر من الدلالة اليه وقد فعل الله ذلك للعبد فما هو الجواب لهم فهو جوابنا وما ذكروه من ادلة
والنهي والشكر والذم والثواب والعقاب والامر للعبد بما هو فعل الله تعالى بالمنع من التقبيح ذلك بتقدير
ان يكون قادرا غير مؤثر وانه مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد ابطلناه وعن الالزام بالقضاء
والقدر ان القضاء قد يطلق بمعنى الاعلام والامر والاختراع والانقضاء الاجل والزام الحكم وفي هذا يحقق
والارادة لغة على هذا فالايمان من قضائه بجميع هذه الاعتبارات وهو حق واما الكفر فليس من قضائه
بمعنى كونه مامورا به بمعنى خلقه وارادة وقوعه وهو حق من هذا الوجه ايضا وعن الالزام بالرضا
انه راض بالايمان وغير راض بالكفر وعن المنقول بان ما ذكروه غاية اضافة الفعل الى العبد حقيقة
ونحن نقول به فان الفاعل عندنا على الحقيقة هو من وقع الفعل مقدورا له وهو اعم من الموجد ويجاب
عما ذكروه على المسلك الثاني بان تعلق العلم بوجود الفعل يلازم الوجود المقدور فانه انما يعلم وجوده مقدورا
لا غير مقدور وذلك في العلم وعلى هذا فلم يلزم منه عدم القدرة في حق الله تعالى ولا سلب اختياره
في فعله وذلك العبد فانه انما علم وقوع فعل العبد مقدورا للعبد والمعارضات فقد سبق الجواب
عنها **المسئلة الثانية** مذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انه لا يشترط في التكليف بالفعل ان يكون
شرطه حاصلا حالة التكليف بل لا مانع من ورود التكليف بالمشروط وتقديم شرطه عليه وهو جائز
عقلا وواقع سمعا خلافا لاكثر اصحاب الرأي وابي حامد الاسفرايني من اصحابنا وذلك كتكليف
الكفار بفروع الاسلام حالة كفرهم ودليل الجواز العقلي انه لو خاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم
الخطاب وقال له اوجبت عليك العبادات الخمس المشروط صحتها بالايمان واوجبت عليك الايمان

مقدما عليها لم يكن عنه لغاته محال عقلا ولا معنى للجواز العقلي سوى هذا فان قيل التكليف بالفروع
المشروطة بالايمان اما ان يكون حالة وجود الايمان او حالة عدمه فان كان الاول فلا تكليف قبل الايمان
وهو المطلوب وان كان حالة عدمه فهو تكليف بما هو غير جائز عقلا وايضا فان التكليف بالفروع
غير ممكن لاستحالة ايقاعها حالة الكفر واجتماع ايقاعها مع الايمان لكونه مسقطا لها بالاجماع
وما لا يمكن امتثاله فالتكليف به تكليف بما لا يطاق وان لم يقل به قائل هذه المسئلة ثلاثة اما الاشكال
الاول فانما يلزم منه التكليف بما لا يطاق بتقدير تكليفه بالفروع حالة الكفر ان لو كان تكليفه بعد الزامه
الاتيان بها مع الكفر وليس كذلك بل بمعنى انه لو اصر على الكفر حتى مات ولم يات بها مع الايمان فانه يعاقب
في الدار الاخرة ولا حالة قد وبهذا الحرف يندفع ما ذكروه من الاشكال الثاني وايضا كيف وان الاشتغال
بعد الاسلام غير ممتنع غير ان الشارع اسقطه ترغيبا في التوبة في الاسلام بقوله عليه الصلوة والسلام
يجب ما قبله وهذا بخلاف المرتد حيث انه اوجب عليه فعل ما فاته في حال ردته لكون ذلك ما فاته
من الردة واما الوقوع شرعا فيدل عليه النص والحكم اما النص فقوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين الى قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة
والضمير في قوله امروا عائد الى الذين كفروا وهو صريح في الثبات وايضا فمن قوله تعالى فلا صدق ولا
صلى ولكن كذب وتولى ذم على ترك الجميع ولو لم يكن مكلفا بالكل لما ذم عليه وايضا قوله تعالى والذين
لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق
اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة حكم بمضاعفة العذاب على مجموع المذكور والزنا من جملته ولولا
انه محرم عليه ومنهي عنه لما اتهم به وهذا حجة على من نفى التكليف بالامر والنهي دون من جوز التكليف
بالنهي دون الامر وايضا قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والكافر داخل فيه لكونه من الناس
وايضا قوله تعالى ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة لكن قال المفسرون المراد بالزكوة في هذه الاية انما هو قول
القائل لا اله الا الله وايضا قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ولم نكن نخوض
مع الخائضين فاعترفوا بالصلوة لما عذبوا لعلمهم فان قيل هذه حكاية قول الكفار ولا حجة فيها وان كانت حجة لكن
امكن ان يكون المراد من قولهم لم نك من المصلين اي من المؤمنين ومنه قوله عليه الصلوة والسلام نهيت عن قتل
المصلين واراد به المؤمنين وان كان المراد به الصلوة الشرعية حقيقة غير ان العذاب انما كان لتكذيبهم
بيوم الدين فعلى انه غلظ باضافة ترك الطاعات اليه وان كان ذلك مضافا الى الصلوة لكن الى تركها بل
الى اخراجهم انفسهم عن العلم بقبح تركها بترك الايمان وان كان ذلك على ترك الصلوة لكن امكن ان يكون
ذلك اخبارا عن جماعة من المرتدين تركوا الصلوة حالة ردتهم وذلك محل الوفاق والجواب عن قولهم

لم نك

انه حكاية قول الكفار ان علماء الامة من السلف وغيرهم اجمعوا على ان المراد بذلك انما هو تصديقهم فيما قالوه
والتحذير لغيرهم من ذلك تعذيبهم بالتكذيب بيوم الدين وقد عطف على ما قبله والاصل اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه في اصل الحكم وعن قولهم للمصلين على المؤمنين انه ترك الظاهر من غير دليل ولا امكن
تاويل لفظ الصلوة فيما ذاتيا وان قوله ولم نك نطعم المسكين فان المراد به انما هو الاطعام الواجب لاستحالة
التعذيب على ترك الطعام ليس بواجب وعن قولهم بتغليظ عذاب التكذيب باضافة ترك الطاعات
اليه انها لو كانت سببا حتما لغلظ العذاب بها وعن قولهم بالتعذيب باخراج انفسهم عن العلم بقبح ترك
الصلوة انه ترك الظاهر من غير دليل وانه يوجب التسوية بين كافر ارتكب جميع المحرمات وبين من لم
يباشر شيئا منها لاستوائهما فيما قيل وهو خلاف الاجماع وعن الحمل على صلوة المرتدين ان الاية بلفظها
عامة في كل المجرمين المذكورين في قوله يتساءلون عن المجرمين وهو عام في المرتدين وغيرهم فلا يجوز
تخصيصها من غير دليل هذا من جهة النصوص واما من جهة الالزام فهو انه لو امتنع التكليف بالفعل
مع عدم شرط الفعل لامتنع التكليف بالصلوة مع عدم الطهارة ولكان من ترك الطهارة والصلوة
ابدا لا يعاقب ولا يذم الا على ترك الطهارة بل على ما لا تتم الطهارة الا به وذلك خلاف اجماع الامة
اتفق اكثر المتكلمين على ان التكليف لا يتعلق الا بما هو كسب العبد من الفعل خلافا لابي هاشم في قوله
انه التكليف قد يكون بان لا يفعل العبد مع قطع النظر عن التلبس بالضد وذلك ليس بفعل احتج المتكلمون
بان ممتثل التكليف مطيع والطاعة حسنة والحسنة مستلزمة للثواب على ما قال الله تعالى من جاء
بالحسنة فله عشر امثالها وقال تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ولا فعل عدم
محض وليس بشيء وما ليس بشيء لا يكون من كسب العبد ولا متعلق القدرة وما لا يكون من كسب العبد
لا يكون مثابا عليه لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى قيل عدم الفعل وان لم يكن امرا وجوديا ولا
ذاتا ثابتة فانما يمتنع التكليف به ويمتنع ان يكون الامتثال به طاعة وحسنة مثابا عليها ان لو لم يكن
مقدورا للعبد ومكتسبا له وهو غير مسلم كما قال القاضي ابو بكر واحد قوليه قال المتكلمون عدم الفعل
من حيث هو كذلك مستحق قبل قدرة العبد وهو غير مقدور للعبد قبل خلق قدرته له وهو مستمر الى
ما بعد خلق القدرة فلا يكون مقدورا للعبد ولا مكتسبا له ويلزم من ذلك امتناع التكليف به على ما
تقرر لا ان المخصم ان يقول لا يلزم من عدم الفعل السابق على خلق القدرة غير مقدور ان يكون المقارن منه
غير مقدور **المسئلة الرابعة** اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه سوى شذوذ من
اصحابنا وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل واختلفوا في جواز تعلقه به في اول زمان حدوثه فاثبته
اصحابنا ونفاه المعتزلة احتج اصحابنا بان الفعل في اول زمان حدوثه مقدور بالاتفاق وسواء قيل

بتقدم القدرة عليه كما هو مذهب المعتزلة او وجودها مع وجوده كما هو مذهب اصحابنا واذا كان مقدورا
امكن تعلق التكليف به فان قيل القول بجواز تعلق التكليف به في اول زمان حدوثه يلزم منه الامر بايجاد
الموجود وهو محال قلنا يلزم منه الامر بايجاد ما كان موجودا وبما امكن موجود الاول ممنوع والثاني مدعى
اما لانه نفس محل النزاع ثم يلزمهم من ذلك ان يكون الفعل في اول زمان حدوثه اثر للقدرة القديمة
ولا نحاوره على اختلاف المذهبين موجودة له لما فيه من ايجاد الموجود وهو محال فاهو جوابهم في ايجاد
القدرة له فهو جوابنا في تعلق الامر به **المسئلة الخامسة** اختلف اصحابنا والمعتزلة في جواز دخول النيابة
فيما كلف به من الافعال البدنية فاثبته اصحابنا ونفاه المعتزلة حجة اصحابنا على ذلك انه لو قال القائل
لغيره اوجبت عليك خياطة هذا الثوب فان خطته او استنبت في خياطته اثبتك وان تركت
الامرين عاقبتك كان معقولا غير مردود وما كان كذلك فوروده من الشارع لا يكون ممتنعا ويدل على وقوعه
ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه لما حج عن شبرمة فقال له اتحج عن نفسك فقال لا فقال لم تحج
عن نفسك ثم حج عن شبرمة وهو صريح فيما نحن فيه فان قيل وجوب العبادات البدنية انما ابتلاء وامتحانا
من الله تعالى للعبد فانه مطلوب للشارع لما فيه من كثرة النفع الاماره بالسوء قهرها لكن فيها عدول الله تعالى
ما قال عليه الصلوة والسلام حكاية عن ربه عاد نفسك فانها انصبت لعاداتك وتحصيلا للثواب على
ذلك وذلك مما لا مدخل للنيابة فيه كالايمان لها في الصفات من الالم واللذات ونحوهما قلنا انما
الابتلاء والامتحان بالتكليف لما ذكرته وان كان مع تعيين المكلف لاداء ما كلف به اشق مما كلف به مع
تسويغ النيابة فيه فليس في ذلك ما يرفع اصل التكليف والامتحان فيما سوغ له فيه الاستنابة فان المشقة
لازمة له بتقدير الاتيان به بنفسه وهو الغالب وبما يبذله من العوض المناسب بتقدير النيابة و
يلتزمه من المنة بتقدير عدم العوض وليس للاعمى في باب التكاليف اسقاطها واعلاها رتبة ولذلك كانت
متفاوتة واما الثواب والعقاب فليس مما يجب على الله تعالى في مقابلة الفعل بل ان اثاب فبفضله وان عاقب
فبعدله كما عرفه من اصلنا بل له ان يثيب القاصر ويجازي الطايع **الاصل الرابع** في المحكوم عليه وهو المكلف
وفيه خمس مسائل **المسئلة الاولى** اتفق العقلاء على ان شرط المكلف ان يكون عاقلا فما للتكليف لان التكليف خطاب
والخطاب لمن لا يعقل له ولا فهم محال كالجماد والبهيمة ومن وجد له اصل الفهم لا اصل الخطاب دون تفاصيله
من كونه امرا ونهيا ومقتضيا للثواب والعقاب ومن كون الامر به هو الله تعالى وانه صاحب الطاعة وكون الامر
به على صفة كذا وكذا كالمجنون والصبي الذي لا يميز فهو بالنظر الى فهم التفاصيل كالجماد والبهيمة
بالنظر الى اصل الخطاب ويتعذر تكليفه ايضا الا على راي من يجوز التكليف بما لا يطاق لان المقصود من
التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب فهو متوقف على فهم تفاصيله واما الصبي المميز وان كان يفهم

ما لا يفهم

يجوز كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون وقوله حتى يقولوا ما يقولون فيجب حمله على كان التنبيه على
ما يقال اذ هو غير ثابت حالة الانتفاء وان كان الفعل والفهم حاصلا وذلك كما يجوز لمن اراد فعل امر هو غضبان
لا يفعل حتى يعلم ما يفعل اي حتى يزول غضبه لما المانع من البقيت على ما يفعل وان كان عقله وفهمه
حاصلا ويجب المصير الى هذه التاويلات جمعا بين الاية وما ذكرناه من الدليل المانع من التكليف **المسئلة
الثانية** مذهب اصحابنا جواز تكليف المعدوم وفيها الغافل والسكران لعدم الفهم بالتكليف والمعدوم
اسوا حالا من هؤلاء وفي هذا المعنى لوجود اصل الفهم في حقهم وعدمه بالكلية في حق المعدوم حتى انكر
ذلك جميع الطوايف وكشف الغطاء عن ذلك انا لا نقول ان المعدوم مكلف بالاتيان بالفعل حالة
عدمه بل معنى كونه حالة العدم قيام الطلب القديم بذات الرب تعالى للفعل من المعدوم بتقدير وجوده
وتعيينه لفهم الخطاب فاذا وجد وبقيا للتكليف صار مكلفا بذلك الطلب والاقتضاء القديم فان الوالد
لو حلف بعد موته لمن سيوجد بعده من اولاده بوصية فان الولد بتقدير وجوده وفهمه يصير مكلفا
بوصية والده حتى انه يوصف بالطاعة والعصيان بتقدير المخالفة والامتثال وايضا فانا في وقتنا
هذا نوصف بكوننا مامورين بامر الهي وان كان امره في مجال معدوم ولا يمكن ذلك الا بما وجد منه من
الامر حال وجوده وعلى هذا التكليف ثابت بالنسبة الى الصبي والمجنون بتقدير فهمه ايضا بل اولى
من حيث ان المستقبل في حقه الفهم لا غير وفي حق المعدوم الفهم والوجود وهل يتصور التكليف بهذا المعنى
في الازل خطابا للمعدوم وامرا له عرفا الحنابلة فيه امرا ولا فيه خطابا ولهذا فانه يحسن ان يقال للموصي
اذا وصى بامر لمن سيوجد من اولاده فعل من الافعال انه امر لاولاده ولا يحسن ان يقال خاطبهم لكن
تمام فهم هذه القاعدة موقوف على اثبات كلام النفس ومحققو كون الامر بمعنى الطلب والاقتضاء وقد
حققنا ذلك في الكلامات مما يجب على الاصولي تقليد المتكلم فيه **المسئلة الثالثة** اختلفوا في الملجي
الى الفعل بالاكراه يجب الاسقاط عنه في جواز تكليفه بذلك الفعل ايجادا وعدما والحق انه اذا خرج
بالاكراه الى حد الاضطرار وصار فيه بحيث يصدر عنه من الفعل اليه نسبة حركة المرتعش اليه ان تكليفه
به ايجادا وعدما غير جايز لانه محال لقبح تكليف ما لا يطاق وان كان ذلك جايزا عقلا لكنه يمتنع الوقوع
سمعا لقوله عليه الصلوة والسلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد منه رفع المؤاخذة
وهو مستلزم لرفع التكليف وما يلزمه من الغرامات فقد سبق جوابه غير مرة واما ان لم الى حد الاضطرار
فهو مختار وتكليفه جايز عقلا وشرعا واما المخاطر فغير مكلف اجماعا فيما هو مخطئ فيه ولقوله عليه الصلوة
والسلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان والحديث **المسئلة الرابعة** اختلفوا في تكليف المحابي بالصوم
فنفاه اصحابنا واثبته اخرون والحق في ذلك انه ان اريد بكونها مكلفة به زوال المحيض المانع فهو

حق وان اريد به انها مكلفة بالاتيان بالصوم حالة المحيض فهو ممتنع وذلك لان فعلها للصوم
في حالة المحيض حرام ومنهي فيمتنع ان يكون واجبا ومامورا به لما بينهما من التضاد الممتنع الا على
القول بجواز التكليف بالا يطاق فان قيل فلم لم يكن الصوم واجبا عليها ثم وجب عليها قضاؤه قلنا
القضاء عندنا انما يجب بامر جديد لا بالاول فان قيل فلم لا يجب لمانع المحيض **المسئلة الخامسة** في ان المكلف بالفعل او
الترك هل يعلم كونه مكلفا قبل التمكن من الامتثال ام لا والذي عليه اجماع الاصوليين انه يعلم ذلك اذا
كان المامور والامر له جاهلا بعاقبة امره وانه يتمكن مما كلف به ام لا كامر السيد لعبده بخياطة الثوب
في الغد ومحل الخلاف فيما اذا كان الامر عالما بعاقبة الامر دون المامور كامر الله تعالى بالصوم في الغد فانه
ذلك القاضي ابو بكر والجم الغفير من الاصوليين ونفاه المعتزلة اجمع المنتبون بان الامر بالطاعات
والنهي عن المعاصي متحقق مع جهل المكلف بعاقبة الامر فكان ذلك معلوما ويدل على تحققه اجماع
الامة من السلف قبل ظهور المخالفين على ان كل بالغ عاقل مامور بالطاعات منهي عن المعاصي قبل
التمكن مما امر به ونهي عنه وانه بعد متمكن بالامر على فعل الطاعة وترك المعصية وانه يجب عليه الشروع
في العبادات المحضة في اوقاتها بنية الفرض وان المانع له من ذلك بالحث من الصد عن فعلها اثم عاص
بصده عن امتثال امر الشارع وذلك كله مع عدم الامر والنهي محال وايضا فانه لو لم يكن الامر معلوما له
في حال التمكن وقصد الامتثال في الواجبات المضيقة لاستحالة العلم بتمام التمكن الا بعد انقضاء الوقت
وهو محال فان قيل لا خفاء بان تعليق الامر على شرط معلوم الوقوع وسواء كان وقوعه حاليا كما اذا قال صم
ان كان الله تعالى موجودا او مستقبلا كما اذا قال صم ان طلعت الشمس غدا او معلوم الانتفاء كما اذا قال صم ان
اجتمع الضدان محال بل الاول جائز غير مشروط كيف وانه متمشى تعليق الامر بشرط مستقبل لان
الشرط الابد وان يكون حاصلا مع المشروط او قبله والثاني وان كان فيه صيغة افعل فليس بامر لما
فيه من التكليف بما لا يطاق والبارئ تعالى عالم بعواقب الامور فان كان عالما بتمكن العبد مما كلفه به وانه
سيأتي به فهو امر جزمي لا شرط فيه وان كان عالما بعدم تمكنه مما قبل له افعله او لا تفعله فلا يكون ذلك امرا
ولا نهيا واذا كان كذلك فالامر والنهي قبل التمكن من الامتثال لا يكون معلوما للعبد لتجويز عدم الشرط
التمكن في علم الله تعالى وعلى هذا فيجب حمل الاخبار فيما ذكر تموه من الاحكام على ظن ان الاخبار على الغالب
من المكلف بقاؤه وتمكنه لا على احد من الامر والعلم به قلنا اما امتناع تعليق الامر بشرط معلوم الوقوع و
الانتفاء عند المامور فلا نزاع فيه الا على راي من يجوز تكليف ما لا يطاق واما النزاع اذا كان ذلك
معلوما للامر دون المامور فانه لا يبعد امر السيد لعبده بفعل شيء في الغد مع علمه برفع ذلك في الغد

مع علمه بوقوع ذلك في الغد عنه استدلالا للعبد باستعداده في الحال بالقيام لامر سيده واستغنائه بذلك
عن معاصيه او امتحانه بما يظهر عليه من امارات البشر والكراهة حتى يثيبه على هذا ويعاقبه على
هذا القصد الاتيان بما امر به او الانتهاء عما نهاه عنه ولا يكون ذلك من باب التكليف بما لا يطاق
واذا كان معقولا مفيدا امكن مثله في امر الباري تعالى قولهم شرط الامر لا يكون متاخرا عنه مسلم لما فيه من
استحالة وجود المشروط عند شرطه غير ان الشرط المتاخر عن الامر وهو التمكن من الفعل ليس شرطا في تحقق
الامر وقيامه بنفس الامر حتى يتاخر شرط وجوده بل هو شرط الامتثال والامر عندنا لا يتوقف تحققه على
الامتثال كما علم من اصلنا وعلى هذا فقد بطل قولهم ان الامر والنهي قبل التمكن من الامتثال يمتنع ان يكون
معلوما للعبد ووجب حمل الاجماع فيما ذكرناه من الاحكام على وجود الامر حقيقة لا على ظن وجوده لاحتمال
الخطاء في الظن قايم وهو ممتنع في حق الاجماع واذا عرف ناصحتفاه فمن افسد صوم رمضان بالوقاع ثم ناط حيث
بعد ذلك في اثناء النهار وجبت عليه الكفارة على احد قولينا على القول الاخر لانها انما تجب بافساد صوم
واجب لا تفرض للانقطاع في اليوم لعدم قيام الامر بالصوم ووجوبه وكذلك يجب على الحايض الشروع في صوم
يوم علم الله انها تحيض فيه طاهرة لو قال ان شرعت في الصوم او الصلوة فزوجتي طالق ثم شرع ومات في
اثنائها حنث ولزمه الطلاق ولا كذلك عند المعتزلة وعلى هذا كل ما يرد من هذا القبيل القاعدة الثانية
في بيان الدليل الشرعي واقسامه وما يتعلق به من احكامه ويشتمل على مقدمة واصول اما المقدمة فقد بيان
الدليل الشرعي واقسامه فنقول كما قد بينا في القاعدة الاولى حد الدليل واقسامه الى عقلي وشرعي وليس
من غرضنا ههنا تعريف الدليل العقلي بل الشرعي والمسمى بالدليل الشرعي منقسم الى ما هو صحيح في نفسه
ويجب العمل به والى ما ظن انه دليل صحيح وليس هو كذلك اما القسم الاول فهو خمسة انواع وذلك لانه
اما ان يكون واردا من جهة الرسول او كل من جهته فان كان الاول فلا يخلو اما ان كان من قبيل ما يتلى
او من قبيل ما لا يتلى فان كان من قبيل ما يتلى فهو الكتاب وان كان من قبيل ما لا يتلى فهو السنة وان لم يكن
واردا من جهة الرسول فلا يخلو اما ان يشترط فيه عصمة من صدر عنه او لا يشترط فان كان الاول فهو
الاجماع وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون صورة محل معلوم على معلوم او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو
القياس وان كان الثاني فهو الاستدلال وكل واحد من هذه الانواع فهو دليل الظهور الحكم
الشرعي عندنا به والاصل فيها انما هو الكتاب لانه راجع الى قول الله تعالى المشرع للاحكام والسنة مخبرة
عن قوله تعالى وحكمه ومستند الاجماع فراجع اليهما وما القياس والاستدلال فما صله يرجع الى المثبت
بمعقول النص والاجماع فالنص والاجماع اصل والاستدلال فرع تابع لهما واما القسم الثاني وهو ما ظن
انه دليل وليس بدليل فكثير من قبلنا ومذهب الصحابي والاستحسان والمصلحة المرسلة على ما يأتي

تحقيق الكلام فيه القسم الاول فيما يجب العمل به تماما يعني دليلا شرعيا ولما بان انه على خمسة انواع
فالنظر المتعلق بها منه ما هو مختص بكل واحد منها بخصوصه ومنه ما هو مشترك بينها فلنترجم في كل
واحد منها اصلا وهي ستة اصول الاصل الاول في تحقيق معنى الكتاب وما يتعلق به من المسايل
لانه الاول والاولى بتقديم النظر فيه اما حقيقة الكتاب فقد قيل فيه هو ما نقل الينا بين دفتي المصحف
بالاحرف السبعة المشهورة نقلا متواترا وفيه نظر فانه لا معنى للكتاب سوى القرآن المنزل علينا على
لسان جبريل وذلك مما لا يخرج عن حقيقته بتقدير عدم نقله الينا متواترا بل ولا بتقدير نقله الينا
بالكلية بل غاية جهلنا بالقرآن بتقدير عدم نقله الينا وعدم علمنا بكونه قرآنا بتقدير عدم تواتره علينا
بوجوه غير ماخوذ في حقيقته فلا يمكن اخذه في تحديده والاقرب في ذلك ان يقال الكتاب هو القرآن
القابل للمتلو بل نقول القرآن احترازا عن ساير الكتب المنزلة من التورية والانجيل وغيرهما فانها وان كانت
كتبا لله تعالى ليست هي الكتاب المعهود لنا المحتج في شرعنا على الاحكام الشرعية الذي نحن بصدد تعريفه
وفيه احترازا عن الكلام المنزلة على النبي عم فليس بمتلو وقولنا القابل للمتلو بل احترازا عن كلام النفس فانه
ليس بكتاب بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني ولذا لم يقل فيه هو القديم ولم يقل هو
المعجز لان المعجز اعم من الكتاب ولم يقل هو الكلام المعجز لان السورة الواحدة كتاب وليست هي الكتاب
بل بعضه واذا بينا على تعريف حقيقة الكتاب ولا بد من النظر فيما يختص به من المسايل وهي خمس المسئلة
الاولى اتفقوا على ان ما نقل الينا من القرآن نقلا متواترا وعلمنا انه من القرآن انه حجة واختلفوا فيما نقل الينا
منه احاد المصحف ابن مسعود وغيره انه هل يكون حجة ام لا فنفاه الشافعي واثبته ابو حنيفة وبنى عليه
وجوب التتابع في صوم اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه من قوله فصيام ثلاثة ايام متتابعات والمختار
انها هو مذهب الشافعي وحجته ان النبي عم كان مكلفا بالقاء ما نزل عليه من القرآن على طايفة تقوم
الحجة القاطعة بقولهم ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا يتصور عليهم التواطؤ على عدم نقل ما سمعوه
منه فالراوي لها ذا كان واحدا ان ذكره على انه قرآن فهو خطا وان يذكره على انه قرآن فقد تردد بين
ان يكون خبرا عن النبي عم وبين ان يكون مذهبا له فلا يكون حجة وهذا بخلاف خبر الواحد عن النبي عم
وعلى هذا منع وجوب التتابع في صوم اليمين على احد قوليه فان قيل قولكم ان النبي عم كان يجب
عليه القاء القرآن الى عدد تقوم الحجة القاطعة بقولهم لا نسلم ذلك وكيف يمكن دعواه مع ان حفاظ القرآن
في زمانه عليه الصلوة والسلام لم يبلغوا عدد التواتر لقلتهم وان جمعه انما كان بطريق تلقي احاد اياته من الاحاد
ولذلك اختلف مصاحف الصحابة ولو كان قد القاه الى جماعة تقوم الحجة بقولهم لما كان كذلك ولهذا ايضا
اختلفوا في البسملة انها من القرآن وانكر ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن سلنا وجوب

ذلك على النبي عم وانه سمع منه جمع تقوم الحجة بقولهم ولكن انما يمتنع السكوت عن نقله على الكل
بعضهم عن الخطاء ولا يمتنع ذلك بالنسبة الى بعضهم واذا كان ابن مسعود من جملتهم وقد روى
ما رواه فلم يقع الاتفاق من الكل على الخطا بالسكوت وعند ذلك فيتعين حمل رواية لذلك في مصحفه
على انه من القرآن لا لظاهر من حاله الصدق ولم يوجد ما يعارضه غاية انه غير مجمع على العمل به لعدم
تواتره وان لم يصرح بكونه قرآنا امكن ان يكون من القرآن وامكن ان يكون لكونه خبرا عن النبي عم وامكن ان يكون
لكونه مذهبا له كما ذكر عم وهو حجة بتقدير كونه قرآنا وبتقدير كونه خبرا عن النبي عم وهما احتمالان
وانما لا يكون حجة بتقدير كونه مذهبا له وهو احتمال واحد ولا يخفى ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب
من وقوع احتمال واحد بعينه سلمنا انه ليس بقرآن وانه متردد بين الخبر وبين كونه مذهبا له لا ان
احتمال كونه خبرا راجح لان رواية له موهم بالاحتجاج به ولو كان مذهبا له لصرح به نفيا للتلبيس
عن السامع المعتقد كونه حجة مع الاختلاف في مذهب الصحابي هل هو حجة ام لا والجواب اما وجوب
القابة على عدد تقوم الحجة بقولهم فلذلك مما لم يخالف فيه احد من المسلمين لان القرآن هو المعجزة
الدالة على صدقه عم قطعا ومع عدم بلوغه الى من لم يشاهده بخبر التواتر لا يكون حجة قاطعة بالنسبة
اليه فلا يكون حجة عليه في تصديق النبي عم ولا يلزم من عدم بلوغ حفاظ القرآن في زمن النبي عم عدد
التواتر ان يكون الحفاظ احادا بالنسبة الى غيرها وفي طولها وقصرها واما ما اختلفت به المصاحف فاكثر
من الاحاد فليس من القرآن وما كان متواترا فهو منه واما الاختلاف في التسمية انما كان في
وضعها في اول كل سورة لا في انها من القرآن واما انكار ابن مسعود فلم يكن لانزال هذه السور على
النبي عم بل لاجرايها مجرى القرآن في حكم قولهم اذا رواه ابن مسعود فلم يتفق الكل على الخطا قلنا وان كان كذلك
الا انه لا تقوم الحجة به في كونه قرآنا كيف وان سكوت من سكت وان لم يكن ممتنعا الا انه حرام وجب
نقله عليه وعند ذلك فلو قلنا ان ما نقله ابن مسعود قرآن لزم ان يكاب من عداه من الصحابة المحرام
بالسكوت ولو قلنا انه ليس بقرآن لم يلزم منه ذلك لا بالنسبة الى الراوي ولا بالنسبة الى ما عداه من
المسلمين وبتقدير ان يكاب ابن مسعود للحرام مع كونه واحدا اولى من ان يكاب الجماعة له وعلى هذا
فقد بطل قولهم بظهور صدقه فيما نقله من غير معارض وبين تردد نقله بين الخبر والمذهب قولهم
حمله على الخبر راجح لا نسلم ذلك قولهم لو كان مذهبا له لصرح به نفيا للتلبيس قلنا اجمع المسلمون على
ان كل خبر لم يصرح بكونه خبرا عن النبي عم ليس بحجة وما نحن فيه كذلك ولا يخفى ان الحمل على المذهب مع
انه مختلف فيه لا احتجاج به اولى من حمله على الخبر الذي ما صرح فيه بالخبر مع انه ليس بحجة الاتفاقي

كيف وفيه موافقة النفي للاصل وبراءة الذمة من التتابع بخلاف مقابله فكان اولى المسئلة الثانية
اتفقوا على ان التسمية من القرآن في سورة النمل وانما اختلفوا في انها اية من القرآن في اول كل سورة فنقل
عن الشافعي في ذلك قولان لكن من الاصحاب من حمل القولين على انها من القرآن في اول كل سورة
حيث كتبت مع القرآن بخط القرآن ام لا ومنهم من حمل القولين على انها هل هي اية برأسها في اول كل سورة
او هي مع اول اية من كل سورة اية وهو الاصح وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى انها
ليست من القرآن في غير سورة النمل وقصص تخطيه من قال بانها من القرآن في غير سورة النمل لكن من غير
تكفير له لعدم ورود النص القاطع بانكار ذلك والحجة لمذهب الشافعي من ثلاثة اوجه الاول انها انزلت
على رسول الله مع كل سورة ولذلك نقل عن ابن عباس انه قال كان رسول الله عم لا يعرف ختم سورة
وابتداء اخرى حتى ينزل عليه جبريل بسم الله الرحمن الرحيم وذلك يدل على انها من القرآن حيث انزلت
الثاني انها كانت تكتب بخط القرآن في اول كل سورة بامر رسول الله عم وانه لم ينكر احد من الصحابة
على من كتبها بخط القرآن في اول كل سورة مع تحثهم في الذب وتحرزهم في صيانة القرآن عما ليس منه
حتى انهم انكروا على من اثبت اوايل السور والتعشير والنقط وذلك كله يغلب على الظن ان الصحابة
كتبت بخط القرآن مع القرآن انها منه الثالث ما روي عن ابن عباس انه قال سرق الشيطان من الناس
اية من القرآن لما ان ترك بعضهم قراءة التسمية في اول السورة ولم ينكر عليه منكر فدل على انها
من القرآن في اول كل سورة فان قيل لو كانت التسمية اية من القرآن في اول كل سورة لم يخل اما ان
يشترط القطع في اثباتها او لا يشترط فان كان الاول فما ذكرتم من الوجوه الدالة غير قطعية بل ظنية
فلا تصلح للاثبات وايضا فانه كان يجب على النبي عم ان يبين كونها من القرآن حيث كتبت معه
بيانا شافيا شايعا قاطعا للشك كما فعل في سايل الايات وان كان الثاني فليثبت التتابع في صوم
اليمين بما نقله ابن مسعود في مصحفه قلنا الاختلاف فيما نحن فيه لم يقع في اثبات كون التسمية
من القرآن في الجملة حتى يشترط القطع في طريق اثباتها وانما وقع في وضعها اية في اوايل السور
والقطع غير مشترط فيه ولهذا لم يقع الخلاف في ذلك من غير تكفير من احد الخصمين للاخر كما وقع في
عدد الايات ومقاديرها قولهم كان يجب على النبي عم بيان ذلك بيانا قاطعا للشك قلنا ولم لم يكن
من القرآن لبين بيانا قاطعا للشك كما فعل ذلك في التعوذ بل اولى من حيث ان التسمية مكتوبة
بخط القرآن في اول كل سورة ومنزلة على النبي عم مع اول كل سورة كما سبق بيانه وذلك مما يوهم
انها من القرآن مع علم النبي عم بذلك وقدرته على البيان بخلاف التعوذ فان قيل كل ما هو من القرآن
فهو منحصر يمكن بيانه بخلاف ما ليس من القرآن فانه غير منحصر فلا يمكن بيانه قلنا انه ليس من القرآن

قلنا نحن ما فيه وجب بيان كل ما ليس من القرآن انه ليس منه بل وحينئذ بيان ما يسبق الى الاذهان
انه ليس من القرآن بتقدير ان لا يكون منه كما في التسمية ولا يتجه انه منحصر بل هو قائل من بيان
ما هو من القرآن وعلى هذا فلا يلزم من وضع كون التسمية انه من القرآن في سورة النمل قطعا ان يقال
مثله في ثبوت قراءة ابن مسعود في التتابع مع انها لم تثبت قطعا ولا ظنا **المسئلة الثالثة** القرآن
مشتمل على آيات محكمة ومتشابهة على ما قال تعالى منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات واما
المحكم فاصح ما قيل فيه قولان الاول ان المحكم ما ظهر معناه وانكشف كشفا زائلا بالاشكال ويقع الاحتمال
وهو موجود في كلام الله تعالى والمتشابه المقابل له ما تعارض فيه الاحتمال اما بجهة التشابه كالفاظ المجملة
كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء لاحتماله زمن الطهر والحيض على السوية وقوله او يعفو
الذي بيده عقدة النكاح لترددة بين الزوج والولي وقوله او لامستم النساء لترددة بين اللمس باليد والوطء
او لاجل جهة التاويل كالاسماء المجازية وما ظاهره موهم للتشبيه وهو مفتقر الى تاويل كقوله تعالى ويبقى
وجه ربك ونفخت فيه من روحي وما عملت ايدينا الله يستهزئ بهم ومكروا ومكر الله والسماوات مطويات
بيمينه ونحوه من الكنايات والاستعارات المأولة بتاويلات مناسبة لافهام العرب واما سمي متشابها
لاشتباه معناه على السامع وهذا ايضا موجود في كلام الله تعالى القول الثاني ان المحكم ما انتظم وترتب على وجه
يفيد اما من غير تاويل ومع التاويل من غير تناقض واختلاف فيه وهذا ايضا متحقق في كلام الله تعالى
والمقابل له ما فسد نظمه واختلف لفظه ويقال له فاسد لا متشابه وهذا غير متصور الوجود في
كلام الله تعالى وربما قيل المحكم ما ثبت حكمه من الحلال والحرام والوعد والوعيد ونحوه والمتشابه ما كان من
القصص والامثال وهو بعيد ظاهر فيما اهل اللغة وعن مناسبة اللفظ له لغة **المسئلة الرابعة**
القرآن لا يتصور اشتماله على ما لا معنى له في نفسه لكونه هذيانا ونقصا تعالى كلام الرب عنه خلافا لمن
لا يؤبه به في قوله كيف يقال ذلك وكلام الله تعالى مشتمل على ما لا معنى له كحروف الهجي التي هي في اوائل
السور اذ هي غير موضوعة في اللغة لمعنى وعلى التناقض الذي لا يفهم كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن
ذنبه انس ولا جان وقوله فوربك لنسألنهم اجمعين وعلى الزيادة التي لا فائدة فيها كقوله تعالى فصيام
ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك العشرة كاملة فقوله تعالى كاملة غير مفيد لمعنى وكذا قوله تعالى واذا
نفخ في الصور نفخة واحدة وقوله تعالى لا تتخذوا الهين اثنين الى غير ذلك قلنا اما حروف المعجم فلا
نسلم انها لا معنى لها بل هي اسامي السور ومعرفة لها واما التناقض فهو غير صحيح اذ التناقض لا بد فيه
من اتحاد جهة السلب والايجاب وزمان الايجاب وسلبه غير متحقق بل مختلف واما الزيادات المذكورة
فهي للتاكيد لا انها غير معقولة المعنى فان قيل وان كان ليس في القرآن ما لا معنى له الا ان فيه

ما لا يفهم

ما لا يفهم معناه وهو في معنى ما لا معنى له وكذلك كقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم يقولون آمنا به والواو في والراسخون في العلم ليست للعطف والا كان الضمير في قوله
يقولون آمنا به كل من عند ربنا غاية الحملة المذكورة والسابق من الله تعالى والراسخين في العلم وذلك
محال في حق الله تعالى فلم يبق الا ان يكون للابتداء ويلزم من ذلك ان لا يكون ما علمه الراسخون معلوما
لهم وايضا فان الآيات الدالة على اليد والعين والوجه والروح ومكر الله والاستواء على العرش و
غير ذلك غير محمول على ما هو مفهوم منها في اللغة وظاهر الاريد منه غير معلوم وايضا فان الخطاب
بالقرآن كما هو خطاب مع العرب فهو خطاب مع العجم ومعناه غير مفهوم لهم قلنا لهم قال بجواز
التكليف بما لا يطاق جواز ان يكون في القرآن ما لا معنى له وان لم يكن معنى ما للخطاب به لذاته ولا لكن
فيما لا معنى له اصلا لكونه هذيانا ومن لم يجوز التكليف بما لا يطاق منع من ذلك لكونه تكليفا بما لا
يطاق وما فيه من اخراج القرآن عن كونه بيانا للناس ضرورة كونه غير مفهوم وهو خلاف قوله تعالى هذا
بيان للناس ولان ذلك مما يجر الى عدم الوثوق بما يتضمن من اخبار الله ورسوله ضرورة انه ما من خبر
الا ويجوز ان يكون المراد به ما لم يظهر منه وذلك مبطل للشريعة منكر واخلف عن الآية الاولى
بان الواو فيها للعطف وان الضمير في قوله يقولون آمنا به وان كان ظاهرا في العود الى جملة المذكور
غير انه لا يبعد في تخصيصه باخراج الرابع عنه بدليل العقل المحيل لعود الضمير اليه واما ما في الآيات
المذكورة فكلها كنايات ومجازات مفهومة للعرب بادلة صادفتهم اليها على ما بيناه في الكلامات
المسئلة الخامسة اختلفوا في اشتمال القرآن على الفاظ مجازية وكلمات غير عربية وقد استقصينا
الكلام فيهما في القاعدة الاولى في المبادي العربية **الاصل الثاني** في السنة وهي في اللغة عبارة
عن الطريقة فسنة كل احد ما عهدت منه المحافظة عليه والاكثار منه كان ذلك من الامور
الحميدة او غيرها واما في الشرع فقد يطلق على ما كان من العبادات نافلة منقولا عن النبي
وقد يطلق على ما صدر من الرسول من الادلة الشرعية مما ليس بتلو ولا هو معجز ولا داخل في المعجز
وهذا النوع هو المقصود بالبيان هاهنا ويدخل فيه اقوال النبي وافعاله وتقاريره و
اما الاقوال من الامر والنهي والتخيير والخبر وجهات دلالتها فسيأتي ايضاحها في الفصل
الرابع المخصوص ببيان ما يشترك فيه الادلة الشرعية المنقولة وليكن البيان ههنا مخصوصا
بما يخص النبي من الافعال والتقارير ويشتمل على مقدمتين وخمس مسائل **المقدمة الاولى**
في عصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام وشرح الاختلاف في ذلك ومواقع الاتفاق من
اهل الشرائع على عصمتهم عنه من المعاصي وما فيه الاختلاف اما قبل النبوة فقد ذهب القاضي

من الكوع بيانا لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وكيفية الى المرفقين بيانا لقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم
منه ونحوه والبيان تابع البيان في الوجوب والندب والاباحة واما ما لم يقترن به ما يدل على انه للبيان
لا نفيا ولا اثباتا فاما ان يظهر قصد القربة او لم يظهر فان ظهر فيه قصد القربة فقد اختلفوا فيه
فمنهم من قال ان فعله عليه الصلوة والسلام محمول على الوجوب في حقه وفي حقنا كابن شريح والاصطخري
وابي ابي هريرة وابي حنيفة واصحابه وجماعة من المعتزلة ومنهم من صار الى انه للندب وقد قيل
انه قول الشافعي وهو اختيار امام الحرمين ومنهم من قال انه للاباحة وهو مذهب مالك ومنهم من قال
بالوقف وهو مذهب جماعة من اصحاب الشافعي كالصيرفي والغزالي وجماعة من المعتزلة واما ما لم
يظهر فيه قصد القربة فقد اختلفوا ايضا فيه على نحو اختلافهم فيما ظهر فيه قصد القربة غير ان القول
بالوجوب والندب فيه ابعد مما ظهر فيه قصد القربة والوقف والاباحة اقرب وبعض من جوز على
الانبياء المعاصي قال انها على الحظر والمختار ان كل فعل لم يقترن به دليل يدل على انه قصد به ايقاع
سائر فان ظهر فيه قصد القربة الى الله تعالى فهو دليل في حقه عليه الصلوة والسلام على القدر المشترك
بين الواجب والمندوب وهو ترجيح الفعل على الترك لا غير واما الاباحة وهي استواء الفعل والترك
في دفع الحرج جارحة عنه وذلك في حق امته وما لم يظهر فيه قصد القصد فهو دليل في حقه على
القدر المشترك بين الواجب والمندوب والمباح وهو دفع الحرج عن الفعل لا غير وكذلك عن امته
واما اذا ظهر من فعله قصد القربة فلان القربة غير خارجة عن الواجب والمندوب والقدر المشترك
بينهما انما هو ترجيح الفعل على الترك والفعل دليل قاطع عليه واما ما اختص به الواجب من اللزوم على الترك
وما اختص به المندوب من عدم اللزوم على الترك مشكوك فيه وليس احدهما اولى من الاخر واما اذا لم يظهر
في فعله قصد القربة فهو وان جوز فاعليه فعل الصغيرة غير ان احتمال وقوعها من احاد عدول المسلمين
نادر فكيف من النبي بل الغالب من فعله انه لا يكون معصية ولا منهيا عنه وعند ذلك فامر فعل
من احاد افعاله والاحتمال دخوله تحت الغالب اغلب واذا كان الغالب من فعله انه لا يكون معصية
ولا منهيا عنه لا يخرج عن الواجب والمندوب والمباح والقدر المشترك بين الكل انما هو رفع الحرج
عن الفعل دون الترك والفعل دليل قاطع عليه واما ما اختص به الوجوب والندب عن المباح
من ترجيح الفعل على الترك وما اختص به المباح عنهما من استوى الطرفين مشكوك فيه هذا بالنسبة
الى النبي واما بالنسبة الى امته فلانه وان كان عليه السلام قد اختص عنهم بخصائص لا يشاركونه
فيها غير انها نادرة بل اندر من النادر بالنسبة الى الاحكام المشتركة فيها وعند ذلك فامر واحد
من احاده الافعال الا واحتمال مشاركة الامة للنبي فيه اغلب من احتمال عدم المشاركة او راجحا

للنادر

للنادر مخمت الا وهو الاغلب فكانت المشاركة اظهر واذا اتينا على تفصيل المذاهب وتقرير ما هو
المختار فلا بد من ذكر شبه المخالفين ووجه الانفصال عنها اما شبه القائلين بالوجوب فمن جهة النص
والاجماع والمعقول اما من جهة النص فمن جهة النص والاجماع والمعقول اما من جهة النص فمن جهة
الكتاب والسنة اما من جهة الكتاب فقوله تعالى واتقوا الله يتبعونه ومتابعته ومتابعة امثال قوله
والاتيان بمثل فعله والامر ظاهر في الوجوب وايضا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره حذر من مخالفة
امره والتحذير دليل الوجوب واسم الامر يطلق على الفعل كما يأتي تقريره والاصل في الاطلاق الحقيقة
وغاية ان يكون مشتركا بينه وبين القول المخصوص وسيأتي ان الاسم المشترك من قبيل الاسماء العامة
فكان متناولا للفعل وايضا قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وفعله من جملة ما يأتي به فكان لا خذ به
واجبا وايضا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن يرجو الله واليوم الاخر وهذا زجر على
امر وتقديره من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فله فيه اسوة حسنة ومن لم يتأس به فلا يكون مؤمنا بالله
ولا باليوم الاخر وهو دليل الوجوب وايضا قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ومحبة الله تعالى واجبة
والاية دلت على ان متابعة النبي هي لازمة لمحبة الله الواجبة ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم
وهو ممتنع وايضا قوله تعالى قل اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الرسول والامر ظاهر في الوجوب ومن
اتى بمثل فعل الغير على قصد انه عظامه فهو مطيع له وايضا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي
لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا فذلك يدل على ان فعله تشريع
وواجب الاتباع والا لما كان تزويجه مزيلا عن المؤمنين الحرج في ازواج ادعائهم واما من جهة
السنة فاروي ان الصحابة رضوان الله عنهم خلعوا نعالهم في الصلوة لما خلع فعله فنفهموا وجوب
المتابعة له في فعله والنبي اقروا على ذلك شهر بين لهم علة انفراده بذلك وايضا ما روي عنه انه
امرهم بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا له ما بالك امرتنا بفسخ الحج ولم تفسخ فهموا ان حكمهم كحكمه
انه لم ينكر عليهم ولم يقل الى حكم ولكم حكم بل ابدا عندنا يختص به وايضا ما روي عنه انه نهى الصحابة
عن الوصال في الصوم وواصل فقالوا له نهيتنا عن الوصال في الصوم وواصل فقال واصلت فقال
لست كاحدكم اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني فاخرهم على ما فهموه من مشاركته فيما حكم وعند
بعد مختص به وايضا ما روي عنه انه لما سأله ام سلمة عن تبدل الصائم فقال لها لم لم يقولهم انا قبل
وانا صائم ولم يكن متبعا في افعاله لما كان لذلك معنى وايضا ما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه لما
سأله ام سلمة عن بلل الشعر في الاغتسال فقال اما انا فيكفيني ان احثي على راسي ثلاث حثيات من ماء
فكان ذلك جوابا لها ولولا انه متبع في فعله لما كان ذلك جوابا لها وايضا ما روي عنه انه امر الصحابة

ابو بكر واكثر اصحابنا وكثير من المعتزلة الى انه لا يمتنع عليهم المعصية كبيرة كانت او صغيرة بل
ولا يمتنع حقلا ارسالا من اسلم وامن بعد كفره وذهبت الروافض الى امتناع ذلك كله منهم قبل النبوة
لان ذلك مما يوجب بعضهم في النفوس واحتقارهم والنفرة عن اتباعهم وهو خلاف مقتضى الحكمة
من بعثة الرسل وافقهم على ذلك اكثر المعتزلة الا في الصغائر والمختار ما ذكره القاضي لانه لا سمع قبل
البعثة يدل على عصمتهم عن ذلك والعقل دلالته مبنية على التحسين والتقبيح العقلي ووجوب رعاية
الحكمة في افعال الله تعالى وذلك كله ابطلناه في كتبنا الكلامية واما بعد النبوة فالاتفاق من اهل الشرائع
قاطبة على عصمتهم عن تعمد كل ما يخل بصدقهم فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه من دعوى
الرسالة والتبليغ عن الله تعالى واختلفوا في جواز ذلك عليهم بطريق الغلط والنسيان فمنع منه الاستاذ
ابو اسحق وكثير من الائمة لما فيه من منافاة دلالة المعجزة القاطعة وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا
منه الى ان ما كان من النسيان وقلما يسلم الانسان داخل تحت التصديق بالمعجزة وهو الاشبه واما ما كان
من المعاصي القولية والفعلية التي لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عنها فما كان منها كفرا فلا خلاف
بين ارباب الشرائع في عصمتهم عنه الا ما نقل عن الازارقة من الخوارج انهم قالوا بجواز بعثة النبي علم
الله انه يكفر بعد نبوته وما نقل عن الفضلية من الخوارج انهم قالوا كل ذنب يوجد فهو كفر مع تجويزهم
صدور الذنوب عن الانبياء فكانت كفرا واما ما ليس بكفر فاما ان يكون من الكبائر او ليس منها فان
كان من الكبائر فقد اتفقت الامة سوى الحشوية ومن جوز الكفر من الانبياء على عصمتهم عن تعمده من غير
نسيان ولا تاويل وان اختلفوا في انه مدلول العصمة المنع كما ذهب اليه القاضي ابو بكر والمحققون من اصحابنا
او بالعقل كما ذهب اليه المعتزلة واما ان كان مما يقع كبيرة عن نسيان او تاويل خطا فقد اتفق الكل على
جوازه سوى الرافضة واما ما ليس بكبيرة فاما ان يكون من قبيل ما يوجب الحكم على فاعله بالمحسنة
ودناءة الهمة وسقوط المروة كسرقة حبة او كسرة فالحكم فيه كالحكم في الكبيرة واما ما لا يكون من هذا
القبيل كنظرة او كلمة سفه زائدة في حالة غضب فقد اتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة على جوازه عمدا
وسهوا خلافا للشيعة مطلقا والجبائي والنظام وجعفر بن مبشر في العمد وبالجملة فالكلام فيما وقع فيه
الاختلاف في هذه التفاصيل غير بالغ مبلغ القطع بل هو من باب الظنون والاعتقاد فيه على ما
تساعد من الادلة الظنية نفيا او اثباتا وقد اسلفنا في كل موضع من المواضع المتفق عليها والمختلف
فيها ما يليق واختيارنا بالغ بيان واوضح برهان في كتبنا الكلامية فعلى الناظر بالالتفات اليها

المقدمة الثانية في معنى التاسي والمتابعة والموافقة والمخالفة اذا لحاجة داعية الى معرفة ذلك
فيما لزومه من النظر في مسائل الافعال اما التاسي بالغير فقد يطلق في الفعل والترك اما التاسي

في الفعل

في الفعل فهو ان يفعل مثل فعله على وجهه من اجل فعله فقوله لانه لا تاسي مع اختلاف صورة
الفعل كالقيام والقعود وقولنا على وجهه معناه المشاركة في غرض ذلك الفعل وبينه لانه لا تاسي
مع اختلاف الفعلين في كون احدهما واجبا والاخر ليس بواجب وان اتحدت الصورة وقولنا من
اجل فعله لانه لو اتفق فعل شخصين في الصورة والصفة ولم يكن احدهما من اجل الاخر كاتفاق جماعة
في صلوة الظهر وصوم رمضان اطاعة الله تعالى فانه لا يقال تاسى البعض بالبعض وعلى هذا فلو وقع
فعله في مكان او زمان مخصوص فلا مدخل له في المتابعة والتاسي سواء تكرر او لم يتكرر الا ان يدل
دليل على اختصاص العبادة به كاختصاص الحج بعرفات واختصاص الصلوات باوقاتها وصوم رمضان
واما التاسي في الترك فهو ترك احد الشخصين مثل ما ترك الاخر من الافعال على وجهه وصفته من اجله
انه ترك ولا يخفى وجه ما نبه من القيود واما المتابعة فقد تكون في القول وقد تكون في الفعل والترك فالمتابعة
في القول ترك امتثال ما اقتضاه القول واما المخالفة في الفعل فهو العدول عن فعل مثل ما فعله الغير
مع وجوبه ولهذا لا يقال فلان من فعل فعلا ولم يجب على غيره مثل ما فعله لا يقال له انه مخالف في الفعل
بتقدير الترك ولذلك لم تكن الحائض مخالفة لترك الصلوة لغيرها وعلى هذا فلا يخفى وجه المخالفة في
الترك واذا بينا على ما اوردناه من ذكر المقدمتين فلنرجع الى المقصود من ذكر المسائل المتعلقة بافعال
الرسول عليه الصلوة والسلام

المسئلة الاولى اختلف الاصوليون في افعال النبي هل هي دليل شرع مثل
ذلك الفعل بالنسبة الينا ام لا دون النظر في المحاج لا بد من التمييز محل النزاع فنقول اما ما كان من الافعال
الجبلية كالقيام والقعود والاكل والشرب ونحوه فلا نزاع في كونه على الاباحة بالنسبة اليه والى امته واما
سوى ذلك مما ثبت كونه من خواصه التي لا يشاركه فيها احد فلا يدل ذلك على التفريق بيننا وبينه
فيه اجماعا وذلك كاختصاصه بوجوب الضحى والاضحى والوتر والتهجد بالليل والمشاورة والتخيير للنساء
وكاختصاصه باباحة الوصال في الصوم وصفي المغنم والاستبداد بخمس الخمس ودخول مكة بغير احرام والزيادة
في النكاح على اربعة نسوة الى غير من خصائصه واما ما عدا ذلك فعله بيانا لما فهو دليل من غير خلاف
وذلك اما تفريع مقاله كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم او بقرائن الاحوال وذلك كما
اذا ورد لفظ مجمل وعام او يدبه الخصوص او مطلق اريد به التقييد ولم يبينه قبل دعوى الحاجة اليه ثم فعل عند
الحاجة فعلا صالحا لمحل البيان فانه يكون بيانا حتى لا يكون موخرا البيان عن وقت الحاجة وذلك كقطعه يد السارق

بالتحليل بالحلق والذبح فتوقفوا فسكى ذلك انه الى ام سلمة فاشارت اليه بان يخرج ويتحرى محلق
ففعل ذلك فذبحوا وحلقوا ولولا ان فعله متبع لما كان كذلك واما من جهة الاجماع فما روي عن الصحابة
انهم لما اختلفوا في الغسل من مجامعة الختانين فقد عمر الى عائشة رضي الله عنها وسالها عن ذلك فقالت
فعلته انا ورسول الله صلعم فاغتسلنا فاخذ عمر والناس بذلك ولولا ان فعله متبع لما شاع ذلك ولم
ما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان يقبل الحجر الاسود ويقول اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت
رسول الله يقبلك لما قبلتك وكان ذلك سائغا فيما بين الصحابة من غير نكير فكان اجماعا على اتباعه
في فعله واما من جهة المعقول فمن خمسة اوجه **الاول** هو ان فعله احتمل ان يكون موجبا للفعل علينا
واحتمل ان لا يكون موجبا والحمل على الايجاب اولى لما فيه من الامن والتحرز عن ترك الواجب ولذلك فانه
لو نسي صلوة من خمس صلوات من يوم فانه يجب عليه اعادة الكل حذرا من الاخلال بالواجب وكذلك من طلق
واحدة من نسائه ثم انسيها فانه يحرم عليه جميعهن نظرا للاحتياط **الثاني** ان النبوة من الرتب العلية
والاوضاع السنية ولا يخفى ان متابعة العظيم في افعاله من اتم الامور في تعظيمه واجلاله وان عدم متابعته
في افعاله بان صلى بهم جلوس او قيام يطول عليهم ويشاق من اعظم الامور في اسقاط حرمته والاخلال
بعظمته وهو حرام ممتنع **الثالث** ان افعاله عليه السلام تابعة مقام اقواله في بيان المجمل وتخصيص العموم
وتقييد المطلق من الكتاب والسنة فكان اطلاقه محمولا على الوجوب كالقول **الرابع** ان ما فعله النبي هم يجب
ان يكون حقا وصوابا وترك الحق والصواب يكون خطا وباطلا وهو ممتنع **الخامس** ان فعله احتمل ان يكون واجبا
واحتمل ان لا يكون واجبا واحتمل كونه واجبا الظهر من احتمال كونه ليس بواجب لان الظاهر من النبي هم انه لا يختار
سوى الاكمل والافضل والواجب اكمل مما ليس بواجب واذا كان واجبا يجب اعتقاد مشاركة الامة
له فيه لما قررنا في طريقكم واما شبه القائلين بالندب فعقلية ونقلية ايضا اما العقلية فقوله تعالى لقد
كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وافعاله هي جانب المحسنة المندوب فكان محمولا عليه وما اراد
فهو مشكوك فيه واما العقلية فهو ان فعله وان احتمل ان يكون معصية الا انه خلاف الظاهر
والظاهر انه لا يكون الا حسنة والحسنة لا تخرج عن الواجب والمندوب وحمله على فعل المندوب اولى
من وجهين **الاول** ان غالب افعال النبي هم المندوبات **الثاني** ان كل واجب مندوب وزيادة وليس
كل مندوب واجبا فكان فعل المندوب اعم واغلب ويلزم من ذلك مشاركة امته له فيه لما ذكرتم
في طريقكم واما شبه القائلين بالاباحة فهي ان الاصل في الافعال كلها انها على الاباحة ودفع الحرج على الفعل
والترك الا ما دل الدليل على تعيينه والاصل عدم المعين واما شبه القائلين بالوقف فانهم قالوا فعله عليه
الصلوة والسلام متردد بين ان يكون خاصا به وبين ان لا يكون خاصا به وما هو ليس خاص متردد بين الواجب

والمندوب

نهيكم عنه فانتهوا والنهي لا يكون الا بالقول فكذلك الامر المقابل له وعن الاية الرابعة من وجهين الاول
انا نقول المراد بالتاسي به في فعله انه ليتخير لانفسنا ما استخاره لنفسه وان لا يعترض عليه فيما يفعله
او معنى اخر الاول سلم ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون ما استخاره لنفسه واجبا حتى يكون ما يتخيره نحن
لانفسنا واجبا والثاني ممنوع الثاني ان المراد بالتاسي به في فعله ان نوقع الفعل على الوجه الذي اوقعه
هو عليه الصلوة والسلام حتى انه لو صلى واجبا وصلينا مستقلين او بالعكس فان ذلك لا يكون تاسيا ولم يثبت
كون ما فعله واجبا حتى يكون ما نفعله واجبا وعلى هذين الجوابين يخرج الجواب عن الاية الخامسة وعن
الاية السادسة ان المراد من الطاعة انما هو امتثال امره ومتابعته في فعله على الوجه الذي فعله ان كان
واجبا فواجبا وان كان مندوبا فمندوبا ونحن نقول به ولم يثبت ان ما فعله واجب حتى يكون متابعتنا
له فيه واجبة وعن الاية السابعة ان غايتها الدلالة على ان حكم امته مثلنا والحكم في الوجوب والندب
والاباحة ولا يلزم من ذلك ان يكون كل ما فعله واجبا ليكون فعلنا له واجبا وعن الخبر الاول من السنة
من وجهين الاول ان ذلك لا يدل على انهم فعلوا ذلك بجهة الوجوب بل لعلهم اوردوا متابعته في خلع
النعل مبالغة في موافقته والذي يدل على ان خلع النعل بطريق المتابعة له لم يكن واجبا انكاره عليهم ذلك
وقوله لم خلعتم نعالكم ولو كانت متابعته في فعله واجبة على الاطلاق لما انكر ذلك الوجه الثاني انه
وان ظنوا وجوب المتابعة لكن لا من الفعل بل لقيام دليل اوجب عليهم ذلك وبيانه من وجهين
الاول انه عليه الصلوة والسلام كان قال لهم صلوا كما رايتموني اصلي فعلموا ان صلاته بيان لصلوتهم
فلما اراده قد خلع نعله تابعوه فيه لظنهم ان ذلك من هيئة الصلوة الثاني انهم كانوا مامورين باخذ
زينتهم عند كل مسجد بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد فلما اراده قد خلع نعله ظنوا وجوبه وانه
لا يترك الامر المسنون المامور به الا لواجب ونحن فلا نسلم وجوب المتابعة عند قيام الدليل وعن الخبر
الثاني ان فهمهم لوجوب متابعته في افعال الحج انما كان مستندا الى قوله خذوا عني مناسككم لا الى
فعله وعن الخبر الثالث ان الوصال المنتهى لم يكن واجبا عليه بل غايته انه كان مباحا له ووجوب
المتابعة فيما اصله غير واجب ممتنع كما سبق بل ظنهم انما كان مشاركة في اباحة الوصال ونحن نقول
به وهذا هو الجواب عن الخبر الرابع وعن الخبر انه لا دلالة له على وجوب بل الشعر في حق النبي ولا في حق
غيره ولعل المراد بذلك الكفاية في الكمال لا في الوجوب بدليل ما هو مستفاد من قوله بل الشعور وافقوا
البشرة وعن الخبر السادس من وجهين الاول ان فعله وقع بيانا لقوله خذوا عني مناسككم والانواع
في وجوب اتباع فعله اذا ورد بيانا لخطاب سابق بل وهو ابلغ من دلالة القول المجرد عن الفعل بيقين
عن المقصود عيانا بخلاف القول فانه لا يدل عليه عيانا والثاني ان وجوب التحلل وقع مستفادا

من قوله

من قوله غير انهم كانوا ايتمنون انجاز ما وعدهم به من الفتح والظهور على قريش في تلك السنة وان
ينسخ الله تعالى عنهم الامر بالتحلل واذا ما كانوا مامورين من العبادة فلما تحلل عليه الصلوة والسلم ايسوا
من ذلك فتحللوا وعن الاحتجاج بالاجماع الاول لا نسلم ان وجوب الغسل من التقاء الختانين وجب
الغسل وسؤال عمر انما كان ليعلم ان فعل النبي هل وقع موافقا لامره ام لا وعن الثاني ان
تقبيل عمر الحجر انما كان مستفادا من فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله خذوا عني مناسككم كيف وان
تقبيل الحجر غير واجب على النبي ولا على غيره بل غايته ان فعل النبي يدل على ترجيح جانب فعله
على تركه من غير وجوب وذلك مما لا ينكره ولا ينكر مشاركة الامة له في ذلك وعن الشبهة الاولى
من المعقول فقد قيل في دفعها ان الاحتياط انما يكن ان يقال فيه اذا ظن عدم احتمال الضرورة قطعا
وفيما نحن فيه يحتمل ان يكون الفعل حراما على الامة وهو غير صحيح فانا نعلم ان هلال ليلة الثلثين
من رمضان فانه يحتمل ان يكون يوم الثلثين منه يوم العيد ويحتمل ان لا يكون يوم العيد ومع
ذلك فانه يجب صومه احتياطا للواجب وان احتمل ان يكون حراما لكونه يوم العيد لكن في ذلك
ان يقال انما يكون الاحتياط اولى لما ثبت وجوبه كالصلوة الفائتة من صلوة يوم وليلة اذا كان
الاصل وجوبه كما في صوم يوم الثلثين من رمضان اذا كانت ليلة مغيمة واما ما عساه ان يكون
واجبا وغير واجب فلا وما نحن فيه كذلك حيث لم يتحقق فيه وجوب الفعل ولا الاصل وجوبه
وعن الشبهة الثانية ان الاتيان بمثل ما يفعله العظيم يكون تعظيما له وان تركه يكون اهانة
له وخطا من مقدرة بل ربما كان تعالى الادنى لمساواة الاعلى في فعله خطا من منزلة وغضا من
منصبه ولهذا يهيج من العبيد المجلوس على سرير سيده في مرتبته والركوب على مركبه ولو فعل ذلك
استحق الذم والتوبيخ ثم لو كانت متابعة النبي في افعاله موجبة لتعظيمه وترك المتابعة
موجبة لاهانته لوجب متابعته عندنا اذا ترك بعض ما تعبدنا به من العبادات ولم يعد بترك
تركه وهو خلاف الاجماع وعن الشبهة الثالثة انه لا يلزم من كون الفعل بيانا للقران ان يكون
موجبا لما يوجبه القول ولهذا فان الخطاب القولي يستدعي وجوب الجواب ولا كذلك الفعل وعن
الشبهة الرابعة ان فعل النبي وان كان حقا وصوابا بالنسبة اليه فلا يلزم ان يكون حقا وصوابا
بالنسبة الى امته الا ان يكون فعله مما يوجب مشاركتهم له في ذلك الفعل وهو محل النزاع وعن
الشبهة الخامسة انه وان كان فعل الواجب افضل مما ليس بواجب فلا يلزم ان يكون كل ما يفعله
النبي صلعم واجبا ولهذا فان فعله للمندوبات كان اغلب من افعاله للواجبات بل فعله للمباحات
كل اغلب من فعله للمندوبات وعند ذلك فليس حمل فعله على النادر من افعاله اولى من حمله

على الغالب منها وعن شبهة القائلين بالندب اما الاية فجوابها بمثل ما سبق في الاحتجاج بها
على الوجوب واما الشبهة العقلية فلا نسلم ان غالب فعله المندوب بل المباح ولا نسلم ان المندوب
داخل في الواجب على ما سبق تقريره واما شبهة الاباحة وان كانت الاباحة هي الاصل في كل فعل
لم يظهر من النبي صلعم قصد التقرب به على وجه ورود الشرع بالتغيير محتمل والاصل عند الاحتمال
حمل الفعل المتيقن واما ما ظهر منه قصد التقرب به فيمتنع ان يكون مباحا بمعنى نفي الحرج عن فعله
وتركه فان مثل ذلك لا يتقرب به وذلك مما يجب حمله على ترجيح جانب الفعل على الترك على ما قررناه
واما الواقعة فان ارادوا بالوقف انا لا نحكم بايجاب ولا ندب الا ان يقوم الدليل على ذلك فهو الحق
وهو عين ما قررناه وان ارادوا به ان الثابت احد هذه الامور لكنا لا نعرفه بعينه فخطا في ذلك
لتيقن دليل وقد بينا انه لا دلالة للفعل على شيء سوى ترجيح الفعل على الترك عند ما اذا ظهر من
النبي صلعم قصد التقرب بفعله او نفي الحرج عنه عند ما اذا لم يظهر منه قصد التقرب به والاصل
عدم دليل سوى الفعل **المسئلة الثالثة** اذا فعل النبي صلعم فعلا ولم يكن بيانا لخطاب سابق ولا تمام الدليل على
انه من خواصه وعلمت لنا صفته من الوجوب او الندب والاباحة اما بنصه عليه الصلوة والسلام
على ذلك وتعريفه لنا او بغير ذلك من الادلة فعظم الائمة من الفقهاء والمتكلمين متفقون على انا
متعبدون بالتاسي به في فعله واجبا كان او مندوبا او مباحا ومنهم من منع من ذلك مطلقا ومنهم
من فصل كما سيجيء خلافا وقال بالتاسي في العبادات دون غيرها وهو المختار انما هو المذهب
الجمهوري ودليله النص والاجماع اما النص فقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكي
لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا ولولا انه متاسى به في فعله
ومتبعا لما كان للاية معنى وهذا من اقوى ما يستدل به ههنا وايضا قوله تعالى قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني يحببكم الله وجه الاستدلال به انه جعل المتابعة لازمة من محبة الله الواجبة فلو لم
تكن المتابعة له لازمة لزم من عدمها عدم المحبة الواجبة وذلك حرام بالاجماع وايضا قوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر ووجه الاحتجاج به انه جعل
التاسي بالنبي صلعم من لوازم رجاء الله تعالى واليوم الاخر ويلزم من عدم التاسي عدم المرجو
وهو الرجاء لله واليوم الاخر وذلك كفر والمتابعة والتاسي في الفعل على ما بيناه في المقدمة
هو ان يفعل ما فعل على الوجه الذي فعل من اجل انه فعل واما الاجماع فهو ان الصحابة كانوا يجمعون
على الرجوع الى افعاله كرجوعهم الى تزويجه لميمونة وهو حرام وفي تقبيله عليه الصلوة والسلام الحجر
الاسود وجواز تقبيله وهو صائم الى غير ذلك من الوقائع الكثيرة التي لا تحصى فان قيل اما الاية

الاولى

الاولى وان دلت التاسي به والمتابعة له في التزويج من ازواج الادعياء اذا قضوا منهن وطرا
فليس فيها ما يدل على التاسي والمتابعة في كل فعل واما الاخيرتان فلا نسلم عموم دلالتها على المتابعة
والتاسي في كل شيء اذ لا عموم لهما في ذلك ولهذا فانه يحسن ان يقال لك في فلان اسوة في كل شيء
ويقال لك في فلان اسوة حسنة في هذا الشيء دون غيره مناقضة بل غايتها الدلالة على المتابعة
والتاسي في بعض الاشياء ونحن نقول بذلك في اتباع اقواله والتاسي بها ودليل التاسي القولي على التاسي
به في افعاله كقوله صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم ونحوه واما ما ذكرتموه من الاجماع فلا نسلم
ان المستند فيما كانوا يفعلونه التاسي بالنبي صلعم في فعله وانما كان مستندهم في ذلك انه ايضا كان مباحا انما بقاء
على الاصل وفيما كان واجبا او مندوبا الاقوال الدالة على ذلك والجواب عن الاعتراض عن الاية الاولى
ان الاية ليس فيها دلالة على خصوص متابعة المؤمنين للنبي صلعم في ذلك ولو ان التاسي بالنبي
في جميع افعاله لازم ولا لما فهم المؤمنون من اباحة ذلك للنبي صلعم اباحة ذلك لهم ولا يمكن ان يقال بان فهم
الاباحة انما كان مستندا الى الاباحة الاصلية والا لكان لتعليل تزويج النبي صلعم بنفي الحرج عن المؤمنين
معنى لكونه مدعيا بغيره وعن الاعتراض الثاني على الايتين الاخيرتين ان مقصودهما انما هو بيان
كون النبي صلعم اسوة لنا ومتبعا اظهارا لشرفه وابانة لخطره وذلك اما ان يكون في شيء واحد او في جميع
الاشياء فان كان في شيء واحد فاما ان يكون معينا او مبهما والقول بالتعيين ممتنع لعدم دلالة
اللفظ عليه والقول بالابهام ممتنع لانه على خلاف الغالب من خطاب الشرع ولكونه ابعد عن اظهار شرف
النبي صلعم فلم يبق الا ان يكون في جميع الاشياء واذا قال لك اسوة فلان في جميع الاشياء فهو مفيد للتاكيد
وليس تكرارا خاليا عن الفائدة واذا قال لك اسوة فلان في هذا الشيء دون غيره فلا يكون مناقضة
لان العموم انما هو مستفاد من التاسي والمتابعة المطلقة وهذا ليس بمطلق بل الكل جملة واحدة مقيد
لشيء معين واما ما ذكروه على الاجماع فهو خلاف المشهور المتواتر عنهم عند تفاقمهم بعد اختلافهم
من التمسك بافعال النبي صلعم والرجوع وسؤال زوجاته والبحث عن احواله في ذلك وسكون انفسهم
اليها والاعتماد عليها واحتجاج بعضهم على بعض بها ولو كان ثم دليل يدل على المتابعة والتاسي غير
نظر الى افعاله لبادروا اليه من غير توقف على البحث عن فعله وعلى ما ذكرناه في فعله يكون الحكم
في تركه **المسئلة الثالثة** اذا فعل واحد بين يدي النبي صلعم فعلا وفي عصره وهو عالم به قادر على
انكاره فسكت عنه وقرره عليه من غير نكير فلا يخلو اما ان يكون النبي صلعم قد عرف قبح ذلك الفعل وتحريمه
من قبل او لم يكن كذلك فان كان الاول فاما ان يكون قد علم اصرار ذلك الفاعل على فعله واعتقاده له وعلم
من النبي صلعم الاصرار على قبح ذلك الفعل وتحريمه كاختلاف اهل الذمة الى كنايسهم او لم يكن كذلك فان

كان الاول فالسكوت عنه لا يدل على جوازه واباحته اجماعا ولا يعم كونه منسوخا وان كان الثانى فالسكوت
عنه وتقريره له من غير انكار يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما شاع السكوت حتى يتوهم انه
منسوخ عنه فيقع فى المحذور فيه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز بالاجماع الا رأى من
يجوز تكليف ما لا يطاق واما ان لم يكن النبى قد سبق منه النهى عن ذلك الفعل ولا عرف تحريمه فسكوته
عن فاعله وتقريره له عليه ولا استراب وجد منه استبشار وثناء على الفاعل فانه يدل على جوازه ورفع
الحرج عنه وذلك لانه لو لم يكن فعله جائزا لكان تقريره عليه مع القدرة على انكاره وكاستبشاره
وثنائه حراما على النبى وهو وان كان من الشفاعة المجاوز على النبى عند قوم الا انه فى غاية البعد ولا سيما
فيما يتعلق ببيان الاحكام الشرعية واذا كان كذلك فالانكار هو الغالب فحيث لم يوجد ذلك منه دل على
الجواز غالبا فان قيل يحتمل انه لم يكن عليه ما لعله بانه لم يلغه التحريم فلم يكن الفعل علة اذ ذاك حراما
اولا انه علم بلوغ التحريم اليه ولم يتجه فيه واخر ما هو عليه او كانه منعه مانع من الانكار قلنا عدم
بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار ولا علم بان ذلك الفعل حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود
اليه ثانيا واذا كانت السكوت تما يوهم اما عدم دخوله فى عموم التحريم او النسخ واما اذا علم ذلك الشخص التحريم
واصر على فعله مع كونه مطلعا متبعا للنبى فلا بد من تجديد الانكار حتى لا يتوهم نسخه ولا يدل على هذا تجديد
الانكار على اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم اذ هم غير متعبدين له فلا يعتقدون تحريمه ذلك حتى يقال يتوهم
نسخ ذلك بسكوت النبى عن الانكار عليهم وما ذكرته من احتمال البلوغ وان كان قائما عقلا غير ان الاصل
عدمه وهو فى غاية البعد ولا سيما بعد ظهور شوكته واستيلائه وقهره لمن سواه **المسئلة الرابعة** لا يتصور
التعارض بين افعاله صلى الله عليه وسلم بحيث يكون البعض ناسخا للاخر او مخصصا له وذلك لانها اما من جنس
المتماثلين كفعل صلوة الظهر مثلا فى وقتين متماثلين او فى وقتين مختلفين واما من جنس المختلفين والفعلان
المختلفان اما ان يتصور اجتماعهما كالصوم والصلوة او لا يتصور اجتماعهما وما لا يتصور اجتماعهما اما
ان لا يتناقض احكامهما كصلوة الظهر والعصر مثلا او يتناقض كالوصال فى وقت معين واكل فى مثل ذلك
الوقت فان كان القسم الاول والثانى والثالث فلا حقا بعدم التعارض بينهما لامكان الجمع وان كان
من القسم الرابع فلا تعارض ايضا اذا امكن ان يكون الفعل فى وقت واجبا والضد واجبا او جائزا وفى وقت
اخر بخلافه ولا يكون احدهما رافعا ولا مبطلا لحكم الاخر اذ لا عموم للفعلين ولا احدهما انما ان دل الدليل
على ما فعله النبى من الصوم فما يجب تكرره عليه فى ذلك الوقت او دل الدليل على عدم تاسى امته به
فى ذلك الوقت فاذا ترك ذلك الفعل فى مثل ذلك الوقت بالتلبس بضده كالاكل مع الذكر للصوم الواقع
عليه فان اكله يدل على نسخ حكم ذلك الفعل فى مثل ذلك الوقت بالتلبس بضده كالاكل مع الذكر للصوم

والقدرة

معارضة بين فعله وقوله بالنسبة الى الامة لعدم تناول قوله لهم واما بالنسبة اليه فقد اختلف
فيه فمنهم من قال بوجوب العمل بالقول ومنهم من عكس ومنهم من اوجب المعارضة والوقف الى
حين قيام دليل التاريخ والمختار انما هو العمل بالقول لوجوه اربعة **الاول** ان القول بنفسه من غير
واسطة والفعل انما يدل على الجواز بواسطة ان النبى لا يفعل محرم وذلك مما يتوقف على الدلايل
الغامضة البعيدة **الثانى** ان القول مما يمكن التصريح به فما ليس بمحسن كالمعقولات الصرفة وعن
المحسن والفعل لا يبين عن غير محسن فكانت دلالة القول اقوى وارجح **الثالث** ان القول قابل للتاكيد
بقول اخر ولا كذلك الفعل فكان القول لذلك اولى **الرابع** ان العمل بالقول ههنا انما يقتضى الى نسخ مقتضى
الفعل فى حق النبى دون الامة والعمل بالفعل يقتضى الى ابطال مقتضى القول بالكلية فكان الجمع بينهما ولو
من وجه اولى فلذا يقبل بالفعل الا فى الدلالة فانه يبين به القول والمبين للشئ اقوى فى الدلالة من ذلك
الشئ وجوابه ان جبريل عليه السلام بين للنبى صلى الله عليه وسلم كيفية الصلوة المامور بها وبين مواقيتها حيث صلى به فى اليومين
قال بامتداد الوقت ما بين هاذين والنبى بين الصلوة للامة بفعله حيث قال صلوا كما رايتمونى اصلى
وبين المراد من قوله تعالى ولله على الناس حج البيت بفعله حيث قال خذوا عنى مناسككم وقال للذى
سأله عن مواقيت الصلوة صل معنا وبين الشهر باصابعه حيث قال انما الشهر هكذا وهكذا وايضا
فانه كان لم يعلم عينه اذا اراد المبالغة فى ايضاح معنى ما يقوله الى فهمه استعان فى ذلك بالاشارة
بيده والتخطيط وتشكيل الاشكال ولولا ان الفعل ادل لما كان كذلك قلنا غاية ما ذكرته وجود البيان
بالفعل وكما وجد البيان بالفعل فقد وجد بالقول بل البيان بالقول اغلب من البيان بالفعل فان اكثر
الاحكام مستندها انما هو الاقوال دون الافعال وغاية انهما يتساويان فى ذلك ويبقى ما ذكرناه
من الترجيحات الاول بحالها هذا كله اذا كان قوله خاصا به واما ان كان قوله خاصا بنا دونه
فاما ان نعلم تقدم الفعل او القول او نجهل التاريخ فان علم تقدم الفعل فالقول المتاخر يكون ناسخا
للحكم فى حقنا دونه وان كان القول هو المتقدم فالحكم فى كون الفعل ناسخا لحكم القول فى حقنا دون
النبى كما ذكرناه فيما اذا كان القول خاصا به والمختار انما هو العمل بالقول لما علم واما ان كان بالقول
عاما له ولنا فاما ان يكون متاخرا حكم المتقدم فى حقه وحقنا على ما ذكرناه من التفصيل فى العقب
والتراخى وان جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف والمختار كالمختار هذا كله فيما اذا دل الدليل على
تكرره فى حقه وعلى تاسى الامة به واما ان دل الدليل على تكرره فى حقه دون تاسى الامة به فالاصول
ان كان خاصا بالامة فلا تعارض لعدم المزاحمة بينهما وان كان خاصا بالنبى او هو عام له ولامته
فالتعارض بين القول والفعل انما يتحقق بالنسبة اليه دون امته لعدم قيام الدليل على تاسى الامة به

معارضة بين فعله وقوله بالنسبة الى الامة لعدم تناول قوله لهم واما بالنسبة اليه فقد اختلف
فيه فمنهم من قال بوجوب العمل بالقول ومنهم من عكس ومنهم من اوجب المعارضة والوقف الى
حين قيام دليل التاريخ والمختار انما هو العمل بالقول لوجوه اربعة **الاول** ان القول بنفسه من غير
واسطة والفعل انما يدل على الجواز بواسطة ان النبى لا يفعل محرم وذلك مما يتوقف على الدلايل
الغامضة البعيدة **الثانى** ان القول مما يمكن التصريح به فما ليس بمحسن كالمعقولات الصرفة وعن
المحسن والفعل لا يبين عن غير محسن فكانت دلالة القول اقوى وارجح **الثالث** ان القول قابل للتاكيد
بقول اخر ولا كذلك الفعل فكان القول لذلك اولى **الرابع** ان العمل بالقول ههنا انما يقتضى الى نسخ مقتضى
الفعل فى حق النبى دون الامة والعمل بالفعل يقتضى الى ابطال مقتضى القول بالكلية فكان الجمع بينهما ولو
من وجه اولى فلذا يقبل بالفعل الا فى الدلالة فانه يبين به القول والمبين للشئ اقوى فى الدلالة من ذلك
الشئ وجوابه ان جبريل عليه السلام بين للنبى صلى الله عليه وسلم كيفية الصلوة المامور بها وبين مواقيتها حيث صلى به فى اليومين
قال بامتداد الوقت ما بين هاذين والنبى بين الصلوة للامة بفعله حيث قال صلوا كما رايتمونى اصلى
وبين المراد من قوله تعالى ولله على الناس حج البيت بفعله حيث قال خذوا عنى مناسككم وقال للذى
سأله عن مواقيت الصلوة صل معنا وبين الشهر باصابعه حيث قال انما الشهر هكذا وهكذا وايضا
فانه كان لم يعلم عينه اذا اراد المبالغة فى ايضاح معنى ما يقوله الى فهمه استعان فى ذلك بالاشارة
بيده والتخطيط وتشكيل الاشكال ولولا ان الفعل ادل لما كان كذلك قلنا غاية ما ذكرته وجود البيان
بالفعل وكما وجد البيان بالفعل فقد وجد بالقول بل البيان بالقول اغلب من البيان بالفعل فان اكثر
الاحكام مستندها انما هو الاقوال دون الافعال وغاية انهما يتساويان فى ذلك ويبقى ما ذكرناه
من الترجيحات الاول بحالها هذا كله اذا كان قوله خاصا به واما ان كان قوله خاصا بنا دونه
فاما ان نعلم تقدم الفعل او القول او نجهل التاريخ فان علم تقدم الفعل فالقول المتاخر يكون ناسخا
للحكم فى حقنا دونه وان كان القول هو المتقدم فالحكم فى كون الفعل ناسخا لحكم القول فى حقنا دون
النبى كما ذكرناه فيما اذا كان القول خاصا به والمختار انما هو العمل بالقول لما علم واما ان كان بالقول
عاما له ولنا فاما ان يكون متاخرا حكم المتقدم فى حقه وحقنا على ما ذكرناه من التفصيل فى العقب
والتراخى وان جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف والمختار كالمختار هذا كله فيما اذا دل الدليل على
تكرره فى حقه وعلى تاسى الامة به واما ان دل الدليل على تكرره فى حقه دون تاسى الامة به فالاصول
ان كان خاصا بالامة فلا تعارض لعدم المزاحمة بينهما وان كان خاصا بالنبى او هو عام له ولامته
فالتعارض بين القول والفعل انما يتحقق بالنسبة اليه دون امته لعدم قيام الدليل على تاسى الامة به

والقدرة عليه فان اكله يدل على نسخ حكم ذلك الدليل الدال على تكرار الصوم فى حقه لا نسخ حكم ذلك
الصوم المقدم تقدم اقتضائه لانكاره ورفع حكم ما وجد محال لانه راى بعض الامة فى مثل ذلك
الوقت ياكل فاقره عليه ولم ينكر مع الذكر للصوم والقدرة على الانكار وان ذلك يدل على نسخ حكم
ذلك الدليل المقتضى لتفهيم الصوم على الامة فى حق ذلك الشخص او تخصيصه لا نسخ حكم فعل الرسول ولا
تخصيصه وان قيل بنسخ فعل الرسول وتخصيصه فلا يكون الا بمعنى انه قد زال التعبد بمثله عن الرسول
والواحد من الامة وذلك من باب التجوز والتوسع لانه حقيقة **المسئلة الخامسة** اذا تعارض فعل النبى
وقوله فاما ان يكون فعله لم يدل الدليل على تكرره فى حقه ولا على تاسى الامة به فيه او دل فان كان الاول
فقوله اما ان يكون خاصا به او بنا او هو عام له ولنا فان كان خاصا به فاما ان يعلم تقدم احدهما
او يجهل التاريخ فان علم تقدم احدهما وتاخر الاخر فاما ان يكون المتقدم هو الفعل مثلا ان يفعل فعلا
فى وقت ويقول بعده اما على الفور او على التراخى لا يجوز لهذا القول فى مثل هذا الوقت فلا تعارض
بينهما لان القول لم يرتفع حكم ما تقدم من الفعل فى الماضى ولا فى المستقبل لان الفعل غير مقتض لتكراره
على ما وقع به الفرض وقد امكن الجمع بين حكم القول والفعل وان كان المتقدم هو القول مثل ان يقول
الفعل الفلانى واجب على فى الوقت الفلانى ثم يتلبس بضده فى ذلك الوقت فجوز نسخ الحكم قبل
التمكن من الامتثال قال ان الفعل ناسخ لحكم القول ومن لم يجوز ذلك مع كون الفعل رافعا لحكم القول
وقال لا يتصور وجود مثل ذلك الفعل مع العلم ان لم يجوز المعاصى على النبى ولا نهى معصية وانما
ان كان قوله خاصا بنا فلا تعارض ايضا لعدم اجتماعهما فى محل واحد من جهة واحدة واما ان كان
قوله عاما لنا وله فان كان الفعل متقدما فلا معارضة ايضا بين قوله وفعله اما بالنسبة اليه
فلما تقدم فيما اذا كان قوله خاصا به واما الينا فلان فعله غير مقتض بناء على ما وقع به الفرض
وان كان القول هو المتقدم فالحكم فى التعارض بين قوله وفعله بالنسبة اليه كما تقدم ايضا فيما
اذا كان قوله خاصا به ولا معارضة بالنسبة الينا لعدم تواردهما وفعله علينا على ما وقع به
الفرض هذا كله فيما اذا لم يدل الدليل على تكرر الفعل فى حقه ولا على تاسى الامة به واما ان دل الدليل
على تكرره فى حقه او على تاسى الامة به او على تكرره فى حقه وتاسى الامة به فالحكم
مختلف فى هذه الصور فان دل الدليل على تكرره فى حقه وعلى تاسى الامة به فلا يخ قوله اما ان يكون
خاصا به او بنا او هو عام له ولنا فان كان قوله خاصا به فاما ان يعلم تقدم الفعل او القول
او يجهل التاريخ فان علم تقدم الفعل فالقول المتاخر يكون ناسخا لحكم القول فى حقه ان كان بعد
التمكن من الامتثال او قبله على راى من يجوزه وموجبا للفعل على امته واما ان جهل التاريخ فلا

فى فعله ولا يخفى الحكم سواء تقدم الفعل او تاخر او جهل التاريخ واما ان دل الدليل على تاسى الامة به دون
تكرره فى حقه فالقول ان كان خاصا بهما فان كان متاخرا عن الفعل فلا معارضة لا فى حقه ولا فى حق امته
وان كان متقدما فالفعل المتاخر عنه يكون ناسخا لحكم القول فى حقه على ما ذكرناه من التفصيل دون امته
وان جهل التاريخ فالخلاف على ما تقدم وان كان القول خاصا بامته فلا معارضة بين القول والفعل بالنسبة
الى النبى لعدم المزاحمة وانما تحقق المعارضة بين القول والفعل بالنسبة الى الامة فانهما كان متاخرا
فهو الناسخ وان جهل التاريخ فالخلاف على ما سبق وكذا المختار وان كان القول عاما له ولامته فان تقدم الفعل
فالقول المتاخر لا معارضة بينه وبين الفعل فى حق النبى وانما هو ناسخ لحكم الفعل فى حق الامة وان تقدم
القول فالفعل ناسخ لحكم القول فى حق النبى والامة وان جهل التاريخ فالخلاف كالخلاف والمختار كالمختار
والله اعلم **الاصول الثالث** فى الاجماع ويشتمل على مقدمة ومسايل اما المقدمة فهى تعريف الاجماع وهو فى
اللغة باعتبارين احدهما العزم على الشئ والتصميم عليه ومنه يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه واليه
الاشارة بقوله تعالى فاجمعوا امركم اى عزموا وبقوله صلى الله عليه وسلم لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اى عزم على هذا
فيصح اطلاق اسم الاجماع على عزم الواحد الثانى الاتفاق ومنه يقال اجمع القوم على كذا اذا اتفقوا عليه
وعلى هذا فاتفاق كل طايفة على امر من الامور الدينية كان او دنيويا يسمى اجماعا حتى اتفاق اليهود والنصارى
واما فى اصطلاح الاصوليين فقد قال النظام هو كل قول قامت حجته حتى قول الواحد وقصده بذلك
الجمع بين انكاره كون اجماع اهل الحل والعقد حجة وبين موافقته لما اشتهر بين العلماء من تحريمه مخالفة
الاجماع والنزاع معه فى اطلاق اسم الاجماع على ذلك مع كونه مخالفا للوضع اللغوى والعرف الاصولى قابل
الى اللفظ وقال الغزالى الاجماع عبارة عن اتفاق امة محمد خاصة على امر من الامور الدينية وهو مدخول من
ثلاثة اوجه الاول ان ما ذكره يشعر بغير انعقاد الاجماع الى يوم القيمة فان امة محمد جملة من ابتعث الى يوم
القيمة ومن وجد فى بعض الاعصار ومنهم تمام بعض الامة كلها وليس ذلك مذهبا له ولا لمن اعترف
بوجود الاجماع الثانى انه وان صدق على الموجودين منهم فى بعض الاعصار انهم امة محمد غير انه يلزم مما
ذكره انه لو خلا عصر من الاعصار عن اهل الحل والعقد وكان كل من تلك عاصيا ولا تنعقد على امر دينى ان
يكون اجماعا شرعيا وليس كذلك عند الثالث انه يلزم من تقييده للاجماع بالاتفاق على امر من الامور الدينية ان
لا يكون اجماع الامة على قضية عقلية او عرفية حجة شرعية وليس كذلك لما ياتى بيانه والحق فى ذلك
ان يقال الاجماع عبارة عن اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد فى عصر من الاعصار على حكم واقعة
من الوقايع فقولنا اتفاق يعم الاقوال والافعال والسكوت والتقرير وقولنا جملة اهل الحل والعقد
احتراز عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق العامة وقولنا من امة محمد احتراز عن اتفاق اهل الحل

والعقد احتراز عن اتفاق بعضهم وعن اتفاق العامة وقولنا من امة محمد احتراز عن اتفاق اهل
الحل والعقد من ارباب الشرايع السالفة وقولنا في عصر من الاعصار حتى يندرج فيه اجماع اهل كل عصر
ولا اوهم ذلك ان الاجماع لا يتم الا باتفاق اهل الحل والعقد في جميع الاعصار الى يوم القيمة وقولنا على حكم
واقعة ليعم الاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية هذا ان لم نعتبر موافقة العامة في الاجماع
والا فالواجب ان يقال الاجماع عبارة عن اتفاق المكلفين من اهل الحل والعقد بعضهم من امة محمد الى
اخر الحد المذكور او اذا عرف معنى الاجماع فلندرج الى المسايل المتعلقة به المسئلة الاولى اختلفوا في تصور
اتفاق اهل الحل والعقد على حكم واحد غير معلوم بالضرورة فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون مصيرا منهم الى
ان اتفاقهم على ذلك الحكم اما ان يكون عن دليل قاطع لا يحتمل التاويل او عن دليل ظني لا جايز ايضا لان الذي
والا لكانت العادة محيلة لعدم نقله فيما طم الجمع الكثير على اخفايه حيث لم ينقل دل على عدم كيف وانه لو نقل
لكان كافيا في الدلالة على اجماعهم ولا جايز ان يقال بالثاني لانهم مع كثرتهم واختلاف اذهانهم ودواعيهم
في الاعتراف بالحق والعناد فالعادة قاضية بتحيل اتفاقهم على الحكم الواحد كما انها تحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد
معين في يوم واحد وان لم يكن عن دليل فهو باطل في الحالة فانه وان كان اجماعهم عن دليل قاطع
فانما يمتنع عدم نقله ان لو دعت الحاجة اليه وانما تدعو اليه ان لو لم يكن الاجماع على ذلك الحكم كافيا
عنه وهو محل النزاع وان كان ذلك عن دليل ظني فلا يمتنع معه اتفاق الجمع الكثير على حكم بدليل اتفاق
اهل السنة على حكم مما مهما مع الادلة القاطعة على مناقضتها كاتفاق اليهود والنصارى على انكار بعثة محمد
واتفاق الفلاسفة على قدم العالم والمجوس على التثنية مع كثرة عددهم كثرة لا تحصى فالاتفاق على التدليل
الظني المحال عن معارضة القاطع له اولى ان لا يمتنع عادة وخرج عليه امتناع اتفاق الجمع الكثير على اكل
طعام معين في وقت واحد في العادة لعدم التصارف اليه بكيف وان جميع ما ذكروه منتقض بما وجد من
اتفاق جميع المسلمين فضلا من اتفاق اهل الحل والعقد مع خروج عددهم عن الحصر على وجوب الصلوات الخمس
وصوم رمضان ووجوب الزكوة والحج وغير ذلك من الاحكام التي لم يكن طريق العلم بها الضرورة والوقوع
دليل التصور وزيادة المسئلة الثانية المتفقون على تصور انعقاد الاجماع اختلفوا في امكان معرفة الاطلاع
عليه فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون ومنهم احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه ولهذا نقل عنه انه
قال من ادعى وجود الاجماع فهو كاذب لاعتماد امره على ان معرفة اتفاقهم على اعتقاد الحكم الواحد متوقف
على سماع الاخبار بذلك من كل واحد من اهل الحل والعقد ومشاهدة فعل او قول يدل عليه وذلك
كله يتوقف على معرفة كل واحد منهم وذلك مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد النائية والاماكن البعيدة
متعذر عادة وبتقدير المعرفة بكل واحد واحد منهم فمعرفة معتقده انما يكون بالوصول اليه

والاطلاع

فما يلزم من تخصيص اتباع سبيل غير المؤمنين بالتواعد عدم التواعد على اتباع سبيل المؤمنين
لعمومه ولا نسلم ان المفهوم حجة وان سلمنا انه حجة لكن في عدم التواعد على متابعة سبيل المؤمنين
ونحن نقول به ولا يلزم من ذلك وجوب اتباعهم سلمنا ان المراد به عدم اتباع سبيل المؤمنين لكنه يتناول
سبيل جميع المؤمنين وجميع المؤمنين كل من امن بالله ورسوله الى يوم القيمة وذلك لا يدل على ان ما وجد
من الاجماع في بعض الاعصار حجة سلمنا ان المراد به سبيل المؤمنين في كل عصر لكنه عام في كل مؤمن عالم
وجاهل والجهال غير داخلين في الاجماع المنعقد وما دون ذلك فالاية غير دالة عليه سلمنا ان المراد منه
المؤمنين في اهل الحل والعقد في اي عصر اتفق لكن لفظ السبيل مفرد لا عموم فيه ولا يقتضي اتباع كل سبيل
سلمنا عمومه لكنه بما يمتنع حمله على متابعة كل سبيل والا وجب متابعة اهل الاجماع فيما فعلوه من المباحات
لانهم فعلوه ولا يحكم عليه بالاباحة ولو وجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق على حكم من الاحكام
على جواز الاجتهاد فيه لكل احد واتباعهم في امتناع الاجتهاد فيه بعد اتفاقهم عليه وذلك تناقض
محض وعند ذلك فيحتمل انه اراد به متابعة سبيلهم في متابعتهم للنبي وقت مشافهته ويحتمل انه
اراد به اتباع سبيلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام ويحتمل انه اراد اتباع سبيلهم في الاجتهاد
دون التقليد ونحن نقول بذلك كله كيف ويجب الحمل على ذلك لما فيه من العمل باللفظ في زمن النبي
وفيما بعده ولو كان محمولا على متابعتهم فيما اتفقوا عليه من الاحكام الشرعية لكان ذلك خاصا بما بعد
وفات النبي لاستحالة الاحتجاج بالاجماع في زمانه سلمنا ان المراد به متابعتهم فيما اجمعوا عليه من الاحكام
الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين الهدى بدليله لقوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى والهدى مذكور
بالالف واللام المستغرقة فيدخل فيه كل هدى حتى اجماعهم على الحكم الشرعي وانما يتبين الهدى بدليله
واذا كان الاجماع من جملة الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله ودليله لكون الاجماع هدى لا يكون هو نفس
الاجماع بل غيره وعند ذلك فنظر الدليل كاف في اتباعه دون اتباع الاجماع سلمنا وجوب اتباع سبيل
المؤمنين مطلقا لكن المراد بالمؤمنين الائمة المعصومين لان سبيلهم لا يكون الا حقا والمؤمنون اذا كان
فيهم الامام المعصوم لان سبيلهم سبيله وسبيل المعصوم لا يكون الا حقا فكان الاتباع والثاني ممنوع
سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين وان لم يكن فيهم الامام المعصوم ولكن اذا علم كونهم مؤمنين والايمان
هو التصديق وهو باطن لا سبيل الى معرفته واذا لم يعلم كونهم مؤمنين فالاتباع لا يكون واجبا لفوات
شرطه سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الاجماع حجة ولكنه معارض بالكتاب والمعقول اما الكتاب فقوله
تعالى ومن لم يعمل عليه الكتاب بتبيانا لكل شيء وذلك يدل على عدم الحاجة الى الاجماع وقوله تعالى فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول اقتصر على الكتاب والسنة وذلك يدل على عدم الحاجة الى الاجماع

وقوله

والاجتماع به وهو ايضا مستقر ومتقدم للاجتماع به وسماع قوله ورؤية فعله او تركه لا يفيد
ذلك اليقين بانه معتقده لجواز ان يكون اخباره وما شاهد من فعله او تركه على خلاف معتقده
لغرض من الاغراض وبتقدير حصول العلم بمعتقده فلعله يرجع عنه قبل الوصول الى المباين وحصول
العلم بمعتقدهم ومع الاختلاف فلا اجماع وطريق الرد عليهم ان يقال جميع ما ذكرتموه باطل بالواقع ودليل
الوقوع ما علمناه على الامر انه من ان مذهب جميع الشافعية امتناع قتل المسلم بالذمي وبطلان
النكاح بلا ولي وان مذهب جميع الحنفية نقيض ذلك مع وجود جميع ما ذكروه من التشكيك في الوقوع
في هذه الصور دليل الجواز العادي وزيادة فان قيل انما علمنا ان مذهب اصحاب الشافعي وابي حنيفة
ذلك لانا علمنا قول الشافعي وقول ابي حنيفة في ذلك وهو قول واحد يمكن الاطلاع عليه فعلمنا ان مذهب
كل من تبعه وهو مقلده ذلك ولا كذلك في الاجماع لانه لم يظهر لنا نص عن الله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم يكون
مستندا اجماعهم ولو عرف ذلك لكان هو الحجة تلنا فهذا ان استركم هاهنا فلا يتم فيما نقله قطعا
من اعتقاد النصارى واليهود من انكار بعثة النبي فان ذلك لم يظهر لنا فيه انه قول موسى
ولا عيسى ولا قول واحد معين حتى يكون اعتقادهم ذلك لاتباعهم له فما هو الجواب ههنا فهو
الجواب في محل النزاع المسئلة الثالثة اتفق اكثر المتكلمين على ان الاجماع حجة شرعية يجب العمل
به على كل مسلم خلافا للشيعة والخوارج والنظام من المعتزلة وقد احتج اهل الحق في ذلك بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فخمس ايات الاولى وهي اقواها وبها التمسك الشافعي قوله تعالى ومن
يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت
مصيرا ووجه الاحتجاج بالاية انه تعالى جمع بين مشاقة النبي في التواعد على متابعة غير سبيل المؤمنين ولو لم يكن ذلك محرما
لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين المحرم مشاقة النبي في التواعد كالا يحسن التواعد
على الكفر واكل الخبز المباح فان قيل لا نسلم ان من العموم على ما سيأتي في مسايل العموم حتى يتناول كل
ما يتبع غير سبيل المؤمنين سلمنا انها للعموم غير ان التواعد على اتباع غير سبيل المؤمنين انما وقع
مشروطا بمشاقة الرسول والمشروط يلزم من عدمه عدم الشرط سلمنا تحقق التلازم باتباع غير سبيل المؤمنين
على انفراده لكنه متردد بين ان يراد به عدم متابعة سبيل المؤمنين ويكون غير بمعنى لا وبين
ان يراد به متابعة سبيل غير المؤمنين ويكون غير ههنا صفة لسبيل غير المؤمنين وليس احد الامرين
اولى من الاخر وبتقدير ان يكون غير صفة لسبيل غير المؤمنين فسبيل غير المؤمنين هو الكفر ونحن
نسلم ان من يشاقق الرسول ويكفر فانه يكون متواعدا بالعقاب وذلك لا يدل على وجوب اتباع سبيل
المؤمنين سلمنا ان سبيل غير المؤمنين ليس هو الكفر ولكن ذلك لا يدل على التواعد على سبيل المؤمنين بلغاية

وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون نهى عن اكل الامة عن هاتين
المعصيتين وذلك يدل على تصور وقوعها منهم ومن يتصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجبا للقطع
واما السنة فهو ان النبي امر معاذا لما ساله عن الادلة المعول بها على ما له لدركه الاجماع ولو كان الاجماع
دليلا لما شاع ذلك مع دعوى الحاجة اليه وايضا فانه قد ورد عن النبي ما يدل على جواز خلو العصر عن تقوم
الحجة بقوله في ذلك قوله لا يزال من امتي عصابة على الحق ظاهرين لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي امر الله
الكل على الكفر وهو دليل جواز وقوعه منهم وقوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعا ولكن يقبض العلماء حتى اذا
لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله تعالى الفرايض على ها
الناس فانها الى ما مضى وقوله ان تكن سنن من كان قبلكم خذوا لقذة فالقذة وقوله خير القرون القرن
الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه ثم يبقى حثالة كحثالة التمر لا يعبأ الله بهم واما المعقول فما
ذكرناه في المسئلتين الاوليين وايضا فان امة محمد امة من الامم فلا يكون اجماعهم حجة كغيرهم من الامم
وايضا فان الاحكام الشرعية لا يصح اثباتها الا بدليل فلا يكون اجماع الامة دليلا عليه كالتوحيد وسائر
المسايل العقلية والجواب قولهم لا نسلم ان من العموم سياتي بيان ذلك في مسايل قولهم ان التواعد انما
وقع على الجمع بين المشاقة واتباع غير سبيل المؤمنين فقد اجاب عنه بعض اصحابنا بان التواعد على
اتباع غير سبيل المؤمنين ان لم يكن مشروطا بمشاقة الرسول فهو المطلوب وان كان مشروطا به فيكون
اتباع غير سبيل المؤمنين غير متواعد عليه عند عدم المشاقة مطلقا وذلك باطل لان مخالفة الاجماع وان لم يكن
خطأ لكن لا يلزم ان يكون صوابا مطلقا فلا يكون صوابا مطلقا لا يكون جايزا مطلقا وليس بحق لانه اذا سلم ان
مخالفة الاجماع عند عدم المشاقة ليست خطأ فقوله لا يلزم ان يكون صوابا مطلقا لما لم يكن صوابا
فاما ان يكون عدم الصواب خطأ او لا يكون خطأ فان كان الاول فقد ناقض وان كان الثاني فما لا يكون
خطأ لا يلزم التواعد عليه وقال ابو الحسين البصري هذا يقتضي ان من شاق الرسول يجب عليه اتباع
سبيل المؤمنين مع مشاقة الرسول ومشاقة الرسول معصية فقط فاما معصية على سبيل الرد عليه
لان من صدق النبي في فعل بعض المعاصي لا يقال انه مشاق الرسول ومن كذب النبي لا يصح ان يعلم
صحة الاجماع بالسمع ومن لا يصح عليه ذلك لا يصح ان يكون مامورا باتباعه في تلك الحال وهو ايضا فيه
سديد فان لقايل ان يقول وان سلمنا ان للمفهوم من المشاقة للنبي تكذيبه وان من كذب النبي
لا يعلم بالسمع صحة الاجماع ولكن القول بانه لا يكون مامورا باتباع الاجماع مبني على ان الكفار غير مخاطبين
بفروع الاسلام وهو باطل بما سبق تقريره وقيل في جوابه ان الوعيد اذا علق على امرين اقتضى ذلك
التواعد بكل واحد من الامرين جملة وانفرادا ويدل عليه قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر

ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فانه يقتضي حرمة المانع
بكل واحد من هذه الامور جملة وبكل واحد على انفراده ولقايل ان يقول لا نسلم ثبوت المانع في كل ما
من هذه الامور على انفراده بهذه الاية وانما كان ذلك مستفادا من الادلة الخاصة الدالة على تحريم
المانع بكل واحد من هذه الامور بخصوصه ولهذا فانه لما لم يدل الدليل الخاص على مضاعفة العذاب
بكل واحد من هذه الامور لم تكن الاية مقتضية لمضاعفة العذاب على كل واحد بتقدير الانفراد
اجماعا ولو كانت مقتضية لذلك لكان نفي الحرج الاتي مضاعف بقوله يضاعف له العذاب يوم القيمة
ويخلد فيه مهانا على خلاف الدليل ولهذا فانه لو قال لزوجته ان كلمت زيدا او عمرا وان كلمت زيدا
ودخلت الدار فانت طالق فانه لا يقع الطلاق بوجود احد الامرين لولا ان الحكم المعلق على امرين على العدم
عند عدم احدهما لكان انتفاء الحكم في هذه الصورة على خلاف الدليل وهو ممتنع والاقرب في ذلك
ان يقال لا خلاف في التواعد على اتباع غير سبيل المؤمنين وذلك اما ان يكون المفسدة متعلقة بذاته
لمفسدة لا جايز ان يقال بالثاني فان ما لا مفسدة فيه لا تواعد عليه من غير خلاف وان كان الاول
فالمفسدة في اتباع غير سبيل المؤمنين اما ان يكون من جهة مشاقة الرسول او من جهة مشاقة فان
كان الاول فذكر المشاقة كاف في التواعد باطل ولا حاجة الى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين وان كان
الثاني لزم التواعد لتحقق المفسدة سواء وجدت المشاقة او لم توجد قولهم ان غير متردد بين ان يكون
بمعنى الا وبمعنى الصفة قلنا لا يمكن ان يكون غير هاهنا صفة لانه يلزم من ذلك تحريم متابعة سبيل
غير المؤمنين ويلزم من ذلك ان الامة اذا اجتمعت على ثابت فعل من الافعال لا يجوز على المكلف ان
يقول بخطره او وجوبه والمخالف لا يقول بذلك وبتقدير ان يكون المراد منه تحريم اتباع سبيل غير
المؤمنين فلذلك نعم تحريم كل سبيل هو غير سبيل المؤمنين لانه سبيل غير المؤمنين ولهذا فان من
اختار لنفسه حالة وتمشى بها وكان معروفا بها يقال اتخذ سبيله سواء تعددت الاحوال او اتحدت
واذا قيل فلان يسلك سبيل التجار فهم منه انه يفعل افعالهم ويتربا بهم ويتخلق باخلاقهم ويجري على
عاداتهم ولهذا يمتنع تخصيص السبيل المتواعد على اتباعه اذا كان غير سبيل المؤمنين ببعض معين
من كفر او غيره بل هم ذلك كل ما كان مخالفا لطريقة الامة وسبيلهم فانا لو لم نعتقد ذلك لزم منه ان يكون
لفظ السبيل مبهما وهو خلاف الاصل لما سبق قولهم انه انما يدل على عدم التواعد على متابعة سبيل المؤمنين
بمفهومه قلنا اذا سلم انه يحرم اتباع كل سبيل سوى سبيل المؤمنين فلا نسلم يكون الاجماع حجة سوى
هذا قولهم ان المراد من سبيل المؤمنين سبيل كل من اقر به الى يوم القيمة لا يصح لوجهين الاول ان
الاصل تنزيل اللفظ على حقيقته ولفظ المؤمنين حقيقة انما يكون لمن هو متصف بالايمان والاتصاف

بالايمان

بالايمان مشروط بالوجود والحياة من الاحياء له ممن مات او لم يوجد بعد لا يكون مؤمنا حقيقة فلفظ
المؤمنين حقيقة انما يصدق على اهل كل عصر دون من تقدم او تاخر وهذا اولى منع من الاحتجاج
باجماع اهل العصر على من بعدهم فلا يمنع من الاحتجاج على من في عصرهم وهو خلاف مذهب المخصوم
الثاني ان المقصود من الاية انما هو الزجر عن مخالفة المؤمنين والحث على متابعتهم وذلك غير متحقق
عند حمل المؤمنين على كل من اسم الى يوم القيمة اذ لا زجر ولا حث في يوم القيمة قولهم الاية وان دلت على
وجوب اتباع سبيل المؤمنين في اي عصر كان غير انها خاصة في العالم والمجاهد والجاهل غير مراد بالاتفاق
لا نسلم ذلك على ما بان وان سلمنا ذلك غير ان الاية حجة في اتباع جملة المؤمنين الا ما خصه الدليل فنحن
الاية حجة في الباقي قولهم لفظ السبيل مفرد لا عموم فيه عنه جوابا بان الاول انه يجب اعتقاد عمومه
لما سبق تقريره الثاني انه اما ان يكون عاما بلفظه او لا يكون عاما بلفظه فان كان الاول فهو المطلوب وان
كان الثاني فهو ان لم يكن عاما بلفظه فهو عام بمعناه ولما عمه وذلك لان اتباع سبيل المؤمنين اي سبيل
كان مناسب لكونه مصلحة وقد رتب الحكم على وفقه في كلام الشارع فكان علة لوجوب الاتباع فيما تحقق
قولهم يلزمه من ذلك وجوب متابعة اهل الاجماع فيما فعلوه وحكموا بكونه صوابا وهو تناقض قلنا
الاية وان دلت على وجوب اتباع المؤمنين في كل سبيل لهم فعملهم المباح سبيل وحكمهم بجواز الترك
سبيل ولا يلزم من مخالفة الاية في ايجاب الفعل اتباعا لفعلهم له مخالفتها في اتباعهم في اعتقاد جواز
تركه قولهم يلزم من ذلك وجوب متابعة اهل العقد الاجماع في جواز الاجتهاد وتحريمه قلنا سنبين انه
مهما انعقد اجماع الامة على حكم انه لا يستحيل انعقاد اجماعهم على مخالفته قولهم نحتمل انه اراد متابعتهم
للتحريم وترك مشاقتهم واتباعهم في الايمان او في الاجتهاد قلنا اللفظ يعم كل سبيل على ما قررناه وما
ذكروه تخصيص لعموم الاتباع من غير دليل فلا يقبل قولهم انه مشروط بسابقة تبين الهدى فنحو ما به
من ثلاثة اوجه الاول ان تبين الهدى انما هو مشروط في الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين وذلك المشاقة
لا تكون الا بعد تبين الهدى ومعرفته بدليله ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة الثاني ان تبين الاحكام
الفروعية ليس شرطا في مشاقة الرسول بدليل ان من تبين صدق الرسول م وحاد عنه ورد عليه فانه يوصف
بالمشاقة وان كان جاهلا بالفروع غير مبينين لها واذا لم يكن معرفة احكام الفروع شرطا في المشاقة فلا
تكون مشترطة في نحو الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين الثالث هو ان الاية انما خرجت مخرج التعظيم
التبجيل المؤمن في احاق الذم باتباع غير سبيلهم فلو كان ذلك مشروطا بتبين كونه هدى ولم يكن
اتباعهم في سبيلهم لاجل انه سبيلهم بل لمشاركتهم فيما ذهبوا اليه لبين كونه هدى لطلب فايدة
تعظيم الامة الاسلامية وتميزهم بذلك فان كل من ظهر الهدى في قوله واعتقاده فالوعيد حاصل

بمخالفته وان لم يكن من المسلمين وذلك كالوعيد على عدم مشاركة اليهود فيما ظهر وكون معتقدهم
فيه هدى كاثبات الصانع واعتقادكون موسى كليما قولهم المراد من المؤمنين الائمة المعصومون
او ما كان فيهم الامام المعصوم عنه جوابا بان الاول انه مبني على وجود الامام المعصوم وقد ابطلناه في
الكلامات الثاني ان الاية عامة فتخصيصها بالائمة وبالمؤمنين الذين فيهم الامام المعصوم من غير
دليل غير مقبول كيف وان الاية دالة على الوعيد باتباع غير سبيل المؤمنين وعندهم التواعد انما هو لسبب
اتباع غير سبيل الامام وحده دون غيره وهو خلاف الظاهر قولهم سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين
لكن اذا علم انهم مؤمنون قلنا المقصود من الاية انما هو الحث على متابعة سبيل المؤمنين والزجر عن مخالفتهم
فان كان سبيلهم معلوما فلا اشكال وان لم يكن معلوما فالتكليف باتباع ما لا يكون معلوما فانه لا يكلف
فيه بالظن او يكلف فيه بالظن فان كان الاول فهو تكليف بما لا يطاق وهو خلاف الاصل وان كان الثاني
فهو المطلوب واذا كان للاية فايدة واما ما ذكروه من المعارضة بالاية الاولى فليس في نار يكون للاجماع
حجة متبعة بالاية التي ذكرناها فانا نكون الكتاب مبينا لكل شيء واصلا له واما الاية الاولى الثانية فهي
دليل عليهم لا فهاد دليل على وجوب الرد الى الله والرسول في كل ما يتنازع فيه وكون الاجماع حجة متبعة مما وقع
النزاع فيه فقد رددناه الى الله ثم حيث ابتداه بالقران وهم مخالفون في ذلك واما الاية الثالثة والرابعة
فلا نسلم ان النهي فيهما راجع الى اجتماع الامة على ما نهوا عنه بل هو راجع الى كل واحد على انفراده ولا يلزم
من جواز المعصية على كل واحد جوازه على جملة سلمنا ان النهي بجملة الامة على اجتماع على المعصية ولكن غاية
ذلك جواز وقوعها منهم عقلا ولا يلزم من جواز الوقوع ولهذا فان النبي صلعم قد نهى وعن ان يكون من الجاهلين
بقوله ثم ولا تكن من الجاهلين وقال لئن اشركت ليحبطن عملك وورد ذلك في معرض النهي مع العلم بكونه
مقصوما من ذلك ولا يقع فانا نعلم ان كل احد منهم عن ان ناوئ بالحرب وقتل النفس بغير حق الى غير ذلك من المحاسن
ومع ذلك فاد محرمات ولم يصدر عنه بعض المعاصي فعلم ان الله تعالى قد علم منه انه لا يأتي بتلك المعصية فكان
معصوما عنها ضرورة تعلق انه لا يأتي بها ومع ذلك فهو منهي عنها واما خبر معاذ فانما لم يذكر
فيه الاجماع فانه ليس بحجة في زمن النبي صلعم فلم يكن موجبا لبيانه مع الحاجة اليه وقولهم هذا الكلام
غير بيان وسيعود كما مر لا يدل على انه لا يبقى من تقوم الحجة بقوله بل غايته ان اهل الاسلام هم
الاولون وقوله لا تجتمعوا بعدي كفارا فيحتمل انه خطاب مع جماعة معينين وان كان خطابا مع الكل
فجوابه ما سبق من ايات الذاهبة للامة وقوله حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤوسا جهالا
الحديث الى اخره غايته الدلالة على جواز انقراض العلماء ونحن لا ننكر امتناع وجود الاجماع مع انقراض
العلماء وانما الكلام في اجماع من كان من العلماء كيف وان ما ذكروه معارض بما يدل على امتناع خلو عصر

من العصار

من الاعصار عن من تقوم الحجة بقوله وهو قوله صلعم لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله
وحتى يظهر الدجال وايضا ما روي عنه انه قال واموتاه الى اخوانه قالوا يا رسول الله الست اخوانك
فقال انتم اصحابي واخواني قوم يأتون بعدي يؤمنون بي ولم يروني بينهم من يتاهون الى يوم القيمة ويصلون اذا
فسد الناس وما ذكروه من المعقول في المسلمين السابقين فقد سبق جوابه قولهم انها امة من الامم
فلا يكون اجماعهم حجة كغيرهم من الامم فقد ذهب ابو اسحق الاسفرايني وغيره من اصحابنا وجماعة من
العلماء الى ان اجماع علماء من تقدم من الملل ايضا حجة قبل النسخ وان سلمنا انه ليس بحجة فانه لم يرد في
حقهم من الادلة الدالة على الاحتجاج باجماعهم ما ورد في علماء هذه الامة فافترقا واما الحجة الاخرى
فلا نسلم انه اذا كان الحكم يثبت بالدليل لا يجوز اثباته بالاجماع واما التوحيد فلا نسلم ان الاجماع
فيه ليس بحجة وان سلمنا انه لا يكون حجة فيه بل في الاحكام الشرعية لا غير غير ان الفرق بينهما
ان التوحيد لا يجوز فيه تقليد العالم للعالم وانما يرجع الى ادلة يشترك فيها الكل وهي ادلة العقل
بخلاف الاحكام الشرعية فانه يجب على العامي الاخذ بقول العالم فيها واذا جاز او وجب الاخذ بقول
الجماعة اولى الاية الثانية قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم وصف الامة بكونهم وسطا والوسط هو العدل ويدل عليه التفسير واللغة اما التفسير
فقوله تعالى قال اوسطهم الم اقل لكم انما عدلهم وقوله عليه الصلوة والسلام خير الامور اوسطها واما
اللغة فقول الشاعر

هم وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالي بمعظم

اي عدول ووجه الاحتجاج بالاية انه عدلهم وجعلهم حجة على الناس في قبول قولهم كما جعل الرسول
حجة علينا في قبول قوله كما جعل الرسول حجة علينا في قبول قوله علينا ولا معنى لكون الاجماع سوغ
كون اقوالهم حجة على غيرهم فان قيل انما وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء في الاخرة على الناس بتبليغ
الانبياء اليهم الرسالة وذلك يقتضي عدالتهم وقبول شهادتهم في يوم القيمة حالة ما يشهدون دون
حالة التحمل في الدنيا سلمنا انه وصفهم بذلك في الدنيا ليس في قوله لتكونوا شهداء على الناس لفظ
عموم يدل على قبول شهادتهم في كل شيء بل هو مطلق في المشهود به وهو غير معين فكانت الاية
مجملة ولا حجة في المجمل سلمنا انه ليست مجملة ولكنا قد علمنا بها في قبول شهادتهم على من بعدهم بايجاب
البعض وسلم العبادات عليهم وتكليفهم بما كلفهم به فلا يبقى حجة في غيره لتوقيفها العمل بدلالة الاية
سلمنا قبول شهادتهم في كل شيء غير ان الاية تدل على عدالة كل واحد من الامة وقبول شهادته وهو
مخصوص بالاجماع بالفساق والقتاء والصبيان والمجانين والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة على ما
سيأتي سلمنا انها تبقى حجة بعد التخصيص لكن ليس في ذلك ما يدل على عدالتهم وعلى عصمتهم عن الخطايا

بل ظاهر فان ذلك كاف في قبول الشهادة سلمنا ان ذلك يدل على عصمتهم عن الخطا لكن بنا يشهدون به لانما يكون به من الاحكام الشرعية بطريق الاجتهاد فان ذلك ليس من باب الشهادة في شئ وهو محل النزاع سلمنا قبول قولهم منكم غير ان الخطاب لنا ان يكون مع جميع امة محمد الى يوم القيمة واما مع الموجودين في وقت الخطاب فان كان الاول فلا حجة في اجماع اهل كل عصر بعد انما يسوا كل الامة وان كان الثاني فلا يكون اجماع من بعدهم حجة واجماع الموجودين في زمن الوحي ليس بحجة في زمن الوحي بالاجماع وانما يكون حجة بعد انتهائهم وذلك يتوقف على بقاء كل من كان من المخاطبين بذلك في زمن النبي وان يوقف مقالة كل واحد منهما ذهب اليه وهو متعذر جدا والجواب عن السؤال الاول ان وصفه عنهم بالعدالة انما كان في معرض الامتنان والانعام عليهم وتعظيم شانهم وذلك اما ان يكون في الدنيا او في الاخرة او فيهما لا جائز ان يكون في الاخرى لا غير لوجهين الاول ان جميع الامم عدول بل معصومون عن الخطاء لاستحالة ذلك منهم وفيه ابطال فائدة التخصيص الثاني انه لو كان كذلك لقال سيجعلكم عدولا ان يقول جعلناكم وان كان القسم الثاني او الثالث هو المطلوب وعن الثاني من وجهين الاول انه يجب اعتقاد العموم في منقول الشهادة نفيا للاجمال عن الكلام الثاني ان الاحتجاج ليس في قوله لتكونوا شهداء على الناس بل في وصفهم بالعدالة ومهما كانوا عدولا وجب قبول قولهم في كل شئ وبه يخرج الجواب عن السؤال الثالث واما الرابع فجوابه ان الاية تدل على وصف جملة الامة بالعدالة ومقتضى ذلك عدالتهم فيما يقوله جملة واحادا غير انا خالفنا في بعض الاحاد فبقي الاية حجة في عدالتهم فيما يقوله جملة وهو المطلوب قولهم العام بعد التخصيص لا يبقى حجة سنبطله فيما يأتي واما السؤال الخامس فجوابه ان الله تع اخبر عنهم بكونهم عدولا واحوال ان يكون ذلك حقيقة في نفس الامر لكونه عالما بالخفيات فان الحكيم اذا علم من حال شخص انه غير عدل في نفس الامر لا يخبر عنه بانه عدل وجواب السادس انه اذا ثبت وصفهم بالعدالة في نفس الامر فيما يخبرون به تمامر يوم الى الاحكام الشرعية يجب صدقهم فيه والا لما كانوا عدولا في نفس الامر واذا كانوا صادقين فيه فهو صواب لكونه حسنا عند الله لقوله تع ما راه المؤمنون حسنا فهو حسن عند الله واذا كان صوابا كان خلافه خطا وهو المطلوب وجواب السابع انه لا سبيل الى حمل لفظ الامة على ما مر بالرسول الى يوم القيمة لما سبق في الاية الاولى ولا على من كان موجودا في زمن النبي تع لعدم لان اقوالهم غير حجة هنا في زمنه فلا وجود لهم بعد وفاته فان كثيرا منهم مات بعد الخطاب بهذه الاية قبل وفاة النبي تع فلا يبقى لقوله تع لتكونوا شهداء على الناس فائدة فيجب حمله على اهل كل عصر عصر محققا لفائدة كونهم شهداء والاية الثالثة قوله تع كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والالف واللام اذا دخلت على اسم الجنس عمت على ما سبق ومقتضى صدقا الخبر بذلك امرهم بكل معروف ونهيهم عن كل منكر فاذا

امروا بشئ اما ان يكون معروفا او منكرا لا جائز ان يكون منكرا والا لكانوا ناهين عنه خروجا بالعموم الذي ذكرناه لا امرين به وان كان معروفا فلا يه يكون منكرا وهو المطلوب واذا نهوا عن شئ فاما ان يكون منكرا او معروفا لا جائز ان يكون معروفا والا لكانوا امرين به خروجا بما ذكرنا من العموم لا ناهين عنه وان كان منكرا فلا فانه يكون معروفا وهو المطلوب فان قيل لا نسلم ان الالف واللام الداخلة على اسم الجنس للاستغراق على ما سبق وعلى هذا فلا يكون الاية عامة في الامة بكل معروف ولا النهي عن كل منكر سلمنا انها للعموم لكن قوله كنتم يدل على كونهم متصفين بهذه الصفة في الماضي ولا يلزم من ذلك اتصافهم بذلك في الحال بل ربما دل على عدم اتصافهم بذلك في الحال نظرا الى قاعدة المفهوم وعلى هذا فاوجدهم امرهم ونهيهم لا نعلم انه كان قبل نزول الاية فيكون حجة او بعدها فلا يكون حجة سلمنا اتصافهم بذلك في الماضي والحال ولكن ليس فيه ما يدل على استدامتهم لذلك في المستقبل وعلى هذا فاوجدهم امرهم ونهيهم قطعا لا يعلم انه كان في حالة كونه حجة وفي غير سلمنا دلالة الاية على ذلك في جميع الازمان لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي تع ولا يلزم مثله في حق من بعدهم سلمنا انه خطاب مع الكل لكن ذلك يستدعي كون الكل واحد منهم على هذه الصفة ونحن نعلم خلاف ذلك ضرورة واذا كان المراد بالاية بعض الامة فذلك البعض غير معين ولا معلوم فلا يكون حجة فالجواب عن السؤال الاول ما سبق في العمومات كيف وان الاية انما وردت في معرض التعظيم لهذه الامة وتمييزها على غيرها من الامم فلو كانت الاية محمولة على البعض دون البعض لبطلت فائدة التخصيص فانه مامر لهذه الاقدامرت بالمعروف اتباع انبيائهم وشرايعهم ونهت عن المنكر كنهيهم عن الالحاد وتكذيب انبيائهم وعن الثاني انه اما ان يكون كان صحيحا زائدة او زمانية فان كانت زائدة كما في قول الفرزدق فكيف اذا مررت بدار قوم وجيران لنا كانوا كرام فانه جعل كرام اما نعتا للجيران والفا كان زمانية على اتصافهم بذلك حالا في الماضي فان افادت نصب خير امة كما في قوله تع كيف نكلم من كان في المهد صبيا وان كانت تامة وهي التي تكون بمعنى الوقوع والحدوث ويكتفي فيها باسم واحد لا خبر فيه كما في قوله تع وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة ومعناه حصل او وقع ذو عسرة وكقول الشاعر اذا كان الشتاء فادفئوني فان الشيخ يهدمه الشتاء فيكون معنى قوله كنتم خير امة اي وجدتم ويكون قوله خير امة نصبا على الحال فيكون ذلك دليلا على اتصافهم بذلك في الحال لا في الماضي وان كانت زمانية وهي الناقصة التي تحتاج الى اسم وخبر فكان وان دلت على الماضي فقوله يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر يقتضي كونهم كذلك في كل حال لوروده ذلك في معرض التعظيم لهذه الامة على ما سبق تقريره في جواب السؤال الذي قبله وعن الثالث ان قوله تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فعل

مضارع صالح للحال والاستقبال ويجب ان يكون حقيقة فيهما على العموم نفيا للتجوز ولا نسلم انه عن اللفظ وعن الرابع انه اذا سلم كون الاية حجة في اجماع الصحابة فهو كاف اذ هو من جملة صور النزاع وعن الخامس ان الخطاب اذا كان مع الامة كان ذلك حجة فيما وجد من امرهم ونهيهم جملة وذلك هو المطلوب وان لم يكن ذلك حجة في الافراد لاية الرابعة قولهم واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وجه الاحتجاج بها ان الله تع نهى عن التفرق ومخالفة الاجماع تفرق فكان منهيا عنه ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى النهي يدل على التحريم كما سبق تقريره في المناهي سلمنا دلالة النهي على التحريم ولكن لا نسلم عموم النهي عن التفرق في كل شئ بل التفرق في الاعتصام بحبل الله اذ هو المفهوم من الاية ولهذا فانه لو قال القائل لعبيده ادخلوا البلد اجمعين ولا تفرقوا انه يفهم منه النهي عن التفرق في دخول البلد ومالم يعلم ان ما اجمع اهل العصر عليه اعتصام بحبل الله فلا يكون التفرق منهيا عنه سلمنا ان النهي عام في كل تفرق ولكنه مخصوص بما قبل الاجماع فان كل واحد من المجتهدين مامور باتباع ما ادى اجتهاده اليه واذا كانت الظنون والاراء مختلفة كان التفرق مامورا به لا منهيا عنه والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة على ما سبق سلمنا صحة الاحتجاج به لكنه خطاب مع الموجودين في زمن النبي تع فلا يكون متناولا لمن بعدهم فاجماع الموجودين في زمن النبي تع غير محتج به في زمانه اجماعا ولا يتحقق لوجودهم بجملتهم بعد وفاته حتى يكون اجماعهم حجة على ما سبق تقريره والجواب عن السؤال الاول والثاني ما سبق في المناهي وعن الثالث ان قوله واعتصموا بحبل الله جميعا امر بالاعتصام بحبل الله وقوله ولا تفرقوا نهي عن التفرق مطلقا في كل شئ ويجب الحمل عليه والا كان النهي عن التفرق في الاعتصام بحبل الله مقيدا لما افاده الامر بالاعتصام به فكان تاكيدا والاصل في الكلام التاسيس دون التاكيد وعن الرابع ببيان كون العام حجة بعد التخصيص كما بان في العمومات وعلى هذا فيبقى حجة في امتناع التفرق بعد الاجماع لهم وهو المطلوب وعن الخامس بان الامر والنهي انما هو مع اهل كل عصر وبتقدير وجودهم وفهمهم على ما سبق تقريره في الاوامر الاية الخامسة قوله تع يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول وجه الاحتجاج انه شرط التنازع في وجوب الرد الى الكتاب والسنة والمشروط عدم عند عدم الشرط وذلك يدل على انه اذا لم يوجد التنازع فالاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى ذلك فان قيل سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاتفاق

على الحكم بنا على الكتاب والسنة او من غير بنا عليهما فان كان الاول فالكتاب والسنة كافيان في الحكم ولا حاجة الى الاجماع وان كان الثاني ففيه تجويز وقوع الاجماع من غير دليل وذلك محال مانع من صحة الاجماع كيف وانا لا نسلم انتفاء الشرط فان الكلام انما هو مفروض فيما اذا وجد النزاع ممن تاخر عن المجتهدين لاجماع المتقدمين قلنا وان كان الاجماع لا بد له من دليل فلا نسلم انحصار دليله في الكتاب والسنة ليصح ما ذكرته ومجوز ان يكون مستندهم في ذلك انما هو القياس والاستناد على ما سبق بيانه وان سلمنا انحصار دليل الاجماع في الكتاب والسنة ولكن ليس في ذلك ما يدل على عدم انكار من وجد بعد اهل الاجماع او انكار من وجد في عصرهم من المقلدة باجماعهم عن معرفة الكتاب والسنة واما السؤال الثاني فمشكل بهذه الايات وان كانت مفيدة للظن فغير مفيدة للقطع ويزعم ان المسئلة قطعية فاحتجاجه فيها بما يظن غير مفيد المطلوب وانما يصح ذلك على راي من يزعم انها اجتهادية ظنية هذا ما يتعلق بالكتاب واما السنة وهي اقسام الطرف الى اثبات كون الاجماع حجة قاطعة فمن ذلك ما روي عن اجلة الصحابة كعمر وابن مسعود وابي سعيد الخدري وانس بن مالك وابي هريرة وحذيفة بن اليمان وغيرهم روايات مختلفة الالفاظ متفقة المعنى في الدلالة على عصمة هذه الامة عن الخطاء والضلالة كقوله تع امتي لا تجتمع على الخطاء امتي لا تجتمع على الضلالة ولم يكن الله بالذي يجمع امتي على الضلالة لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء وسالت الله ان لا يجمع امتي على الضلالة فاعطانيه وقوله ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن يد الله على الجماعة ولا شاذ يشذ ومن شذ ومن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم وان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد ولا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يظهر امر الله ولا تزال طائفة من امتي على الحق ظاهرين لا يضرهم خلاف من خالفهم ومن خرج عن الجماعة وفارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن فارق الجماعة مات ميتة جاهلية وقوله عليكم بالسواد الاعظم وقوله يفترق امتي بضعة وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة قيل يا رسول الله ومن تلك الفرقة قال هي جماعة الى غير ذلك من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم يزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة معمولا بها لم ينكرها منكر ولا دفعها دافع فان قيل هذه كلها اخبار احاد لا تبلغ مبلغ التواتر فلا تفيد اليقين وان سلمنا التواتر ولكن يحتمل انه اراد بنفي الخطاء والضلالة عن الامة عصمة جمعهم عن الكفر لا بتاويل ولا شبهة ويحتمل انه اراد به عصمتهم عن الخطاء في الشهادة فلا اخرج اوبينا بوافق النص المتواتر ودليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد سلمنا دلالة هذه الاخبار على عصمتهم عن خطاء وضلال لكن يحتمل انه اراد بالامة كل من امن بالله

يوم القيمة واهل كل عصر ليسوا كل الامة فلا يلزم امتناع الخطاء والضلال عليهم سلمنا انتفاء الخطا
والضلال عن الاجماع فى كل واحد من الاعصار ولكن لم قلتم انه يكون حجة على المجتهدين وانه لا يجوز
مخالفته مع ان كل مجتهد فى الفروع غير مصيب على ما بان متحقيقه ولا يجب على احد المصيبين اتباع
المصيب الاخر سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الاجماع حجة لكنه معارض بما يدل على انه ليس بحجة
ودليله ما سبق من الايات والاخبار والمعقول فى الايات الاول والجواب عن السؤال المرتب وجهين
الاول ان كل واحد من هذه الاخبار وان كان خبر واحد يجوز تطرق الكذب اليه الا ان كل عاقل
يجد من نفسه العلم الضرورى من جملتها قصد رسول الله صلعم بتعظيم هذه الامة وعصمتها عن الخطا كما
علم بالضرورة سخاوة حاتم وشجاعة على وفقه الشافعى وابى حنيفة وميل رسول الله الى عائشة دون
باقى نسائه بالاخبار التى حادها الاحاد عنا انها نازلة منزلة التواتر الوجه الثانى ان هذه الاحاديث
لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة ومن بعدهم متمسكا بها فيما بينهم فى اثبات الاجماع من غير
خلاف فيها ولا نكير الى زمان وجود المخالفين والعادة جارية باحالة اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير
مع تكرر الازمان واختلاف هممهم ودواعيهم ومذاهبهم على الاحتجاج بما لا اصل له فى اثبات اصل من
اصول الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان ينبه احد على فساده وابطاله واظهار
النكير فيه فان قيل من المحتمل ان احد انكر هذه الاخبار ولم ينقل الينا ومع الاحتمال فلا قطع قولكم ان
الصحابة والتابعين استدلوا بها على الاجماع لا نسلم ذلك وما المانع ان يكون استدلالهم على الاجماع لا بهذه
الاحاديث بل بغيرها سلمنا استدلالهم بها على ذلك لكنه دور لما فيه من الاستدلال بالاجماع على صحة
الاحاديث وبالاحاديث على الاجماع ثم ما ذكرتموه فى الدلالة على صحتها من عدم النكير معارض بما
يدل على عدم صحتها وذلك انها لو كانت معلومة الصحة مع ان الحاجة داعية الى معرفتها لبنا هذا
الاصل العظيم عليها لما امكن العادة ان لا تعرف الصحابة للتابعين طريق صحتها قطعا للشك والارتياب
قلنا جواب الاول ان الاجماع من اعظم اصول الدين فلو وجد فيما استدل به عليه نكير لاشتهر ذلك
فيما بينهم وعظم الاستناد فيه كاشتهاد خلافهم فيما هو دونه من مسائل الفروع كاختلافهم فى
دية الجنين وقولهم انت على حرام وحد الشرب ومسائل الجد والاخوة الى غير ذلك ولو كان ذلك
لكانت العادة تحيل عدم نقله بل كان نقله اولى من نقل ما خولف فيه من مسائل الفروع بل
اولى من نقل خلاف النظام فى ذلك مع خفاية وقلته الا عننا بقوله وجواب الثانى ما ظهر واشتهر
من تمسك الصحابة والتابعين والاحتجاج بهذه الاخبار فى معرض التهديد المخالف لجماعة والزجر
عما خرج عنهم ظهور لا ريب فيه وجواب الثالث ان الاستدلال على صحة الاخبار لم يكن بالاجماع

بل بالعادة

بل بالعادة المحيلة لعدم الانكار على الاستدلال بما لا مصلحة له فيما هو من اعظم اصول الاحكام
والاستدلال بالعادة غير الاستدلال بالاجماع وذلك كالاستدلال بالعادة على اطالة دعوى وجود
معارض القران وانه لا سبب وجوده دليل بديل على ايجاب صلوة الضحى وصوم شوال ونحو ذلك
جواب الرابع انه يحتمل ان يكون بالصحابة قد علمت صحة الاخبار المذكورة وكونها مفيدة للعلم بعصمة
الامة لا بصريح مقابل بل بقرائن احوال وامارات دالة على ذلك لا سبيل الى نقلها ولو نقلت لتطرق
اليها التاويل والاحتمال واكتفوا باحالة التابعين من ان العادة تحيل الاعتماد على ما لا اصل له فيما
هو من اعظم الاصول قوله يحتمل انه نفى عنهم الضلال والخطا بمعنى الكفر قلنا هذه الاخبار يعلم انها
انما وردت بتعظيم الشان هذه الامة فى معرض الامتنان والانعام عليهم وفى حملها على نفى الكفر عنهم
خاصة لا بطال فائدة اختصاصهم بذلك لمشاركة بعض احاد الناس للامة فى ذلك وانما يقع ذلك اذا
الوارد بها العصمة عما لا يعصم عنه الاحاد من انواع الخطا والكذب ونحو وما ذكرتم من بقاء الثانى
فباطلة فان هذه الاخبار انما وردت لايجاب متابعة الامة والحث عليه والزجر عن المخالفة
ولو لم يكن ذلك محمولا على جميع انواع الخطاء بل على بعض غير معلوم من الفاظ الاخبار لامتنع ايجاب
متابعتهم فيه لكونه غير معلوم ولتطلب فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه قصد تعظيمها المشاركة احاد
الناس لهم فى نفى بعض انواع الخطاء عنهم على ما سبق تقريره وعن السؤال الثالث ما سبق فى المسالك
المتقدمة وعن الرابع انه اذا ثبت انتفاء الخطا عن الاجماع فيما ذهبوا اليه قطعا فمخالفه يكون مخطئا قطعا
والمخطئ قطعا فى امور الدين اذا كان عالما لا يخرج عن التبديع والتفسيق ولا معنى لكون الاجماع حجة على الغير
سوى ذلك كيف وانه ثبت انتفاء الخطا عن اهل الاجماع فيما ذهبوا اليه فقد اجمعوا على وجوب اتباعهم
فيما ذهبوا اليه فكان واجبا نفيا للخطاء عنهم وعن المعارضات النقلية ما سبق فى اول المسئلة
واما المعقول فهو ان الخلق الكثير وهم اهل كل عصر اذا اتفقوا على حكم قضية وجزموا به جزما قاطعا
فالعادة تحيل على مثلهم الحكم الجزم بذلك والقطع به وليس له مستند قاطع بحيث لا يتمنى واحد
منهم على الخطاء فى القطع بما ليس بقاطع ولهذا وجدنا اهل كل عصر قاطعين بتخطئة مخالفة ما تفقهم
من اجماع من قبلهم ولولا ان يكون ذلك عن دليل قاطع لاستحال فى العادة اتفاقهم على القطع
بتخطئة المخالف ولا يقف واحد منهم على وجه الحق فى ذلك ومن سلك هذه الطريقة المعنوية لم ير
انعقاد الجماع عندما اذا كان عدد المجمعين يقصر عن عدد التواتر ويلزمه ان لا يكون الاجماع المجمع
به حصيصا باجماع اهل الحل والعقد من المسلمين بل هو عام فى اجماع كل من بلغ عددهم الى عدد التواتر
وانه لم يكونوا مسلمين فضلا من اهل الحل والعقد وقد احتج الشيعة على صحة الاجماع بان ما من عصر الا

كتابخانه سيد ضياء الدين

ولا بد منه من امام معصوم علمنا قرينه من قاعدتهم فى ذلك فى ابكار الانكار فاذا اجمع اهل
الحل والعقد من اهل العصر على حكم حادثة فلا بد وان يكون فيهم الامام المعصوم لكونه سيد العلماء
والا لما كان الاتفاق من جميع اهل الحل والعقد وهو خلاف الفرض واذا كان كذلك فالامام المعصوم لا يقول
الا حقا مقطوعا به وموافقة من قوله باقى الامة يكون مقطوعا به لكونه موافقا للمقطوع به
ومخالف القاطع مخطئ لا محالة ولقائل ان يقول اما الحجة الاولى فالعادة لا تحيل الخطا على الخلق الكثير
بظنهم ما ليس بقاطع قاطعا ولهذا فان اليهود والنصارى مع كثرتهم كثرة يخرج عن حد عدد التواتر
قد اجمعوا على تكذيب محمد صلعم وانكار رسالته وليس ذلك الا لخطائهم فى ظن ما ليس بقاطع قاطعا وبالجملة
فاما ان يقال باستحالة الخطاء عليهم فيما ذهبوا اليه او لا يقال باستحالته فان كان الاول لزم ان يكون محمد
نبيا حقا لاجماعهم على تكذيبه وان كان الثانى فهو المطلوب فان قيل ما ذكرتموه فى ابطال التمسك بهذه
العادة لازم عليكم فيما ذكرتموه من الاحتجاج بالسنة على كون الاجماع حجة فان حاصله ايل الى الاحتجاج بالاية
وفيه ابطال ما نحن بصدده قلنا الذى تمسكنا به من العادة احالة اتفاق الامة على اسناد القطع الى الاخبار
التى مستند العلم بها وبعد لها السماع المحسوس او قرائن الاحوال والذى لا تحيله فى العادة هيهنا انما هو
الغلط بظن ما ليس مقطوعا به بنا هو نظرى وطرقه مختلفة وهو غير محسوس ولا مستند العلم به قرائن
الاحوال فانه من الباب واما حجة الشيعة فمبنية على وجود الامام المعصوم فى كل عصر وقد ابطلنا ذلك
بالاعتراضات القادحة والاشكالات المشكلة على وجه الوفاء والاستقصاء فى مواضعه اللائقة به
من الامة فى الكلام فعليك بمراجعته المسئلة الرابعة اتفق القائلون بكون الاجماع حجة على الاعتبار
موافقة من هو خارج عن المسئلة ولا مخالفة وانه لا يشترط فيه اتفاق كل اهل الملة الى يوم القيمة
اما الاول فلان الاجماع انما عرف كونه حجة بالادلة السمعية على ما سبق وهى مع اختلاف الفاظها لا تشعر
لها بادراج من ليس من اهل الملة فى الاجماع ولا دلالة لها الا عصمة اهل الملة ولان الكافر غير مقبول
القول فلا يكون قوله معتبرا فى اثبات حجة شرعية ولا ابطالها واذا لم الاجماع دونه فلا اعتبار بمخالفته
واما الثانى فلان الاجماع حجة شرعية يستدل به على الاحكام الشرعية فلو اعتبر فيه اجماع كل اهل الملة
الى يوم القيمة لما امكن الاحتجاج به اما قبل يوم القيمة فلعدم كمال المجمعين واما يوم القيمة فلانه لا تكليف
فلا استدلال المسئلة الخامسة ذهب كثيرون الى انه لا اعتبار بموافقة العامى من اهل الملة فى انعقاد
الاجماع ولا بمخالفته واعتبره الاقلون واليه ميل القاضى ابى بكر وهو المختار وذلك لان قولا لامة
انما كان حجة لعصمتها عن الخطاء بما دلت عليه الدلائل السمعية من قبل ولا يمتنع ان تكون العصمة
من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة واذا كان كذلك فلا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للكل

ثابتة

ثابتة للبعض لان الحكم الثابت للجملة لا يلزم ان يكون ثابتا للافراد فان قيل يجب تخصيص ما ورد من
النصوص الدالة على عصمة الامة باهل الحل والعقد منهم دون غيرهم لستة اوجه الاول ان العامى لو لم
المصير الى قول العلماء بالاجماع فلا يكون مخالفته معتبرة فيما يجب عليه التقليد فيه الثانى ان الامة
انما كان قولها حجة اذا كان ذلك مستندا الى الاستدلال لان اثبات الاحكام من غير دليل محال و
العامى ليس اهلا للاستدلال والنظر فلا يكون قوله معتبرا كالصبى والمجنون الثالث ان قول العامى فى
الدين من غير دليل خطا مقطوع به والمقطوع بخطائه لا تاثير لموافقته ولا لمخالفته الرابع هو ان اهل
العصر الاول من الصحابة علموا وعرفوا جميعا على انه لا عبرة بموافقة العامى ولا بمخالفته الخامس
ان الامة انما عصمت عن الخطاء فى استدلالها لان اثبات الاحكام الشرعية من غير استدلال ودليل خطا
والعامى ليس من اهل الاستدلال فلا تتصور ثبوت عصمة الاستدلال فى حقه السادس هو ان العامى لا
يتصور منه الاصابة اذا كان قائلا بالحكم من غير دليل فلا يتصور عصمته لان العصمة مستلزمة للاصابة
والجواب عن الوجه الاول انه وان كان يجب على العامى الرجوع الى اقوال العلماء فليس فى ذلك ما يدل
على ان اقوال العلماء دونه حجة قاطعة على غيرهم من المجتهدين من بعدهم بجواز ان يكون الاحتجاج باقوالهم
على من بعدهم مشروطا بموافقة العامة وان لم يكن ذلك شرعا فى وجوب اتباع العامة لهم فيما يفتون به
وعن الثانى انه وان كان لا بد فى الاجماع من الاستدلال لكن من اهل الاستدلال اوسع الاول
مسلم والثانى ممنوع وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون موافقة العامة للعلماء المستدلين شرطا فى جعل
الاجماع حجة وان لم يكن العامى مستدلا ولا يلزم من عدم اشتراط موافقة الصبيان والمجانين عدم
اشتراط موافقة العامة لما بينهما من التفاوت فى قرب الفهم فى حق العامة الموجب للتكليف وبعده
فى حق الصبيان والمجانين المانع من التكليف وعن الثالث انه وان كان قول العامى فى الدين من غير
دليل خطا فلا يمنع ذلك من كون موافقته للعلماء فى اقوالهم شرطا فى الاحتجاج بها على غيرهم وعن الرابع
انه دعوى لم يقم عليها دليل وعن الخامس ان العامى وان لم يكن من اهل الاستدلال فلا يمتنع ان يكون
موافقته من غير الاستدلال شرطا فى كون الاجماع حجة وعن السادس انه وان كان العامى اذا انفرد
بالحكم لا يتصور منه الاصابة فما المانع من تصويره مع الجماعة بتقدير موافقته لهم فى اقوالهم ولا شك
ان العامى مصيب فى موافقة العلماء وعلى هذا جاز ان يكون موافقته شرطا فى جعل الاجماع حجة
على ما سبق تقريره وبالجملة فهذه المسئلة احتمالية غير ان الاجماع عند دخول العوام فيه يكون
قطعيا وبدونهم يكون ظنيا وعلى هذا فمن قال بادخال العوام فى الاجماع قال بادخال الفقيه المحافظ
الاحكام الفروع فيه وان لم يكونوا مسلمين وبادخال الاصولى الذى ليس بفقيه بطريق الاولى لما بينهما

وبين العامة من التفاوت في الاهلية وصحة النظر هذا في الاحكام وهذا في الاصول ومن قال
بانه لا مدخل للعوام في الاجماع اختلفوا في الفقيه الاصولي نفيا واثباتا فمن اثبت نظر الى ما اشتملا
عليه من الاهلية التي لا وجه لها في العامي ودخولهما في عموم لفظ الامة في الاحاديث السابق
ذكرها ومن نفى نظر الى هذه الاهلية المعتبرة في اية اهل الحل والعقد من المجتهدين كالشافعي و
ابي حنيفة عليهم اللعنة ومالك واحمد وغيرهم ومنهم من فصل بين الفقيه والاصولي وهؤلاء اختلفوا
فمنهم من اعتبر قول الفقيه الذي ليس باصولي والغى قول الاصولي ليس بفقيه ومنهم من عكس الحال
واعتبر قول الاصولي الذي ليس بفقيه دون الفقيه لكونه اقرب الى فهم الاجتهاد ولعله بمدارك
الاحكام ولعله بمدارك الاحكام على اختلافها تسامها وكيفية دلالتها وكيفية نقل الاحكام
من منطوقها ومفهومها ومعقولها فخلافا لفقيه ومن اعتبر قول الاصولي والفقيه اعتبر قول
من بلغ رتبة الاجتهاد وان لم يكن مشتهرا بالفتوى بطريق الاولى وذلك كواصل بن عطا ونحوه وفيه
خلاف والمعتبر في ذلك كله ما غلب على ظن المجتهد **المسئلة الثانية** المجتهد المطلق اذا كان مبتدعا لا يخ
اما ان لا يكفر او يكفر فان كان الاول فقد اختلفوا في انعقاد الاجماع مع مخالفته نفيا واثباتا ومنهم
من قال الاجماع لا ينعقد عليه بل على غيره فيجوز له مخالفة اجماع من عداه ولا يجوز ذلك لغيره والحق
انه لا ينعقد الاجماع دونه لكونه من اهل الحل والعقد واختلفوا في مفهوم لفظ الامة المشهود لهم بالعصمة
وغايته ان يكون فاسقا وفسقه غير مخل باهلية الاجتهاد والظاهر من حاله فيما يخبر به عن اجتهاده
الصدق كاخبار غيره من المجتهدين كيف وانه قد يعلق صدق الفاسق بقرائن احواله في مباحثاته
وتلفظات لسانه واذا علم صدقه فهو مجتهد كان كغيره من المجتهدين فان قيل اذا كان فاسقا فالفاسق
غير مقبول القول اجماعا فيما يخبر به فكان كالكافر والصبي ولانه لا يجوز تقليده فيما يفتي به فلا
يعتبر خلافه كالصبي قلنا انما لا نقبل قوله فيما يخبر به اذا لم يكن متاولا وكان عالما بقصده واما اذا
لم يكن كذلك وعلى هذا فلا نسلم امتناع قبول فتواه بالنسبة الى من ظهر صدقه عنده واما الصبي فانما
لم يعتبر قوله لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لهم بالعصمة وان لم يعلم هو كفر نفسه وعلى هذا لو خالف
في مسئلة فروعية وبقي مصرا على المخالفة حتى تاب عن بدعته فلا ترى المخالفة لانعقاد اجماع جميع الامة
الاسلامية قبل اسلامه كالمسلم اذا خالف الاجماع وهو يشترط في الاجماع انقراض عصر المجمعين
ولو ترك بعض الفقهاء العمل بالاجماع بخلاف هذا المبتدع المكفر فهو معذور ذلك لم يعلم ببدعته ولا بالمخالفة كما اذا حكم حاكم بشهادة شاهد الزور ومن غير علم بتزويره وان علم ببدعته وخالف الاجماع
بجهله بان تلك البدعة مكفرة فهو غير معذور لتقصيره عن البحث والسؤال عن ذلك لعلماء

الواحد

الواحد منهم يحلف على ما لم يعلم ويشهد قبل ان يستشهدوه الناس يكونوا كالذباب الى غير ذلك
من انواع الذم التي سبق ذكرها فيجب تعذر الاحتجاج بالاجماع انما يمكن بعد الاطلاع على
قول كل واحد من اهل الحل والعقد ومعرفته في نفسه وذلك انما يتصور في حق الصحابة لان
اهل الحل والعقد منهم كانوا معروفين مشهورين لعلمهم واعصارهم في قطر واحد بخلاف التابعين
ومن بعدهم لكثرتهم وتفرقهم في البلاد المتباعدة الرابع ان الاجماع من الصحابة واقع على
ان كل مسئلة لا يكون مجمعا عليها لا ينهض قاطع انه يجوز الاجتهاد فيها فاذا لم يكن اجماع من
الصحابة ولا نص قاطع ولا ساغ من الصحابة تركه واهماله فتكون المسئلة مجمعا على جواز الاجتهاد
فيها منهم فلو اجمع التابعون على حكم تلك المسئلة فان منعنا من اجتهاد غيرهم فيها فقد خرقنا اجماع
الصحابة وان جوزنا فاجماع التابعين لا يكون حجة وهو المطلوب الخامس انه لو كان في الامة من هو غائب
فانه وان لم يكن في المسئلة قول بنفي ولا اثبات لا ينعقد الاجماع دونه في تلك المسئلة لكونه لو كان
حاضرا لكان له فيها قول كذلك الميت من الصحابة قبل التابعين السادس انه لو كان قد خالف واحد
من الصحابة فاما اجماع التابعين بعده لا ينعقد لاحتمال ان احدا ممن تقدم خالف ولم ينقل خلافه واذا
احتمل واحتمل فالاجماع لا يكون متنفيا والجواب عن السؤال الاول قولهم في الاثبات انها خطاب مع
الموجودين في زمن النبي عليه السلام يلزمهم عليهم ان لا ينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند
نزول هذه الاية لان اجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت نزولها وان لا يعتد بخلاف من اسلم
بعد نزولها لكونه خارجا عن المخاطبين وقد اجمعنا على ان اجماع من بقي من الصحابة بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم حجة قولهم التابعون ليس هم كل الامة ولا كل الامة المؤمنين يلزم عليه ان لا ينعقد
اجماع من بقي من الصحابة بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم لان من مات من الصحابة او استشهد في حيوة
رسول الله داخل في مسمى الامة والمؤمنين وهو خلاف المجمع عليه بين القائلين بالاجماع ولدليل ذلك
الان الماضي اذا لم يكن له قول غير معتبر كان المستقبل غير منتظر وعلى هذا ينقول اذا ذهب
واحد من الصحابة الى حكم في مسئلة ثم مات واجمع التابعون على خلافه في تلك المسئلة فقد قال
بعض الاصوليين انه ينعقد اجماع التابعين ولا اعتبار بقول الماضي وليس بحق لانه يلزم منه
انه اذا اجتمعت الصحابة على حكم ثم ماتوا واجمع التابعون على خلاف اجماع الماضين انه ينعقد وهو
محال مخالف لاجماع المقابلين بالاجماع وانما الحق في ذلك ان يقال اذا حكم الواحد الصحابة بحكم ثم حكم
التابعون بخلافه فحكم التابعين ليس هو حكم جميع الامة المعتبرين في تلك المسئلة التي وقع
الخوض فيها وان كان حكمهم في مسئلة لم يتقدم فيها خلاف بعض الصحابة فهو حكم كل الامة المعتبرين

وهذا كما

وهذا كما لو فرض الصحابة بحكم ثم مات واجمع باقي الصحابة على خلافه فانه لا ينعقد اجماعهم
اذا ثبت من غير مخالفة لان حكمهم في الاول ليس هو حكم كل الامة المعتبرين بخلاف حكمهم في
الثاني والجواب عن المعارضة الاولى انه وان كان دليل التابعين معلوما للصحابة غير انه لا يمتنع
ان يكون واقعة الحكم لم يقع في زمن الصحابة فلم يتعرض لحكمها وانما وقعت للتابعين فتعرضوا
الاثبات حكمها بناء على ما وجدوه من الدليل الذي كان معلوما للصحابة وعن الثانية ان الادلة
الدالة على كون الاجماع حجة لا تفرق بين اهل عصر وعصر وقوله ثم اصحابه كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
لا يدل على عدم الاهتداء بغيرهم الا بطريق مفهوم اللقب والمفهوم ليس بحجة فضلا عن مفهوم
اللقب على ما سلف في مسائل المفهوم وكلما الكلام في قوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر كيف
وان ذلك مما يوجب كون الاجماع ابي بكر وعمر عليهما اللعنة مع مخالفة بعض في الصحابة لهم حجة قاطعة
وهو خلاف الاجماع من الصحابة وقولهم انه من اهل الاعصار المتاخرة قلنا غاية ما في ذلك علبة ظهور
الفساد والكذب وليس فيه ما يدل على خلو كل عصر من نقوم الحجة بقولهم وانه اذا اتفق اهل ذلك
العصر على حكم لا يكونوا معصومين عن الخطا وعن الثالثة ما سبق في مسئلة تصور الاطلاع على
اجماعهم ومعرفتهم وعن الرابعة انه ان اجمع الصحابة على تجويز الخلاف مطلقا لا يتصور انعقاد اجماع
التابعين على الحكم في تلك المسئلة لما فيه من التعارض بين الاجماعين القاطعين وان اجمعوا على تسويغ
الاجتهاد مشروطا بعدم الاجماع فلا تناقض وعن الخامسة انها منقضة بالواحد من الصحابة فانه
لو مات انعقد الاجماع فالصحابة دونه ولو كان غائبا لم ينعقد وانما كان كذلك لان الغائب في الحال
اهلية القول والحكم والموافقة والمخالفة بخلاف الميت وعن السادسة انها باطلة بالميت الاول من
الصحابة فانه يحتمل انه خالف فلم ينقل خلافه ومع ذلك فان اجماع باقي الصحابة بعده يكون منعقدا
كيف وان انظر الى مثل هذه الاحتمالات البعيدة قما الالتفات اليه والا لما انعقد اجماع الصحابة لاحتمال
ان يكون واحد منهم قد اظهر الموافقة وابطن المخالفة لامر من الامور كما نقل عن ابن عباس في موافقته
لعمر في مسئلة العول واظهر النكير بعده **المسئلة الخامسة** اختلفوا في انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة
الاقل فذهب الاكثرون الى انه لا ينعقد وذهب محمد بن جرير الطبري وابو بكر الرازي وابو الحسن الجبائي
من المعتزلة واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه الى انعقاده وذهب قوم الى ان عدد الاقل
ان بلغ عدد التواتر لم يعتد بالاجماع دونه والا كان معتدا به وقال ابو عبد الله البصري ان عرف
اجماعه الاجتهاد في مذهب المخالف كان خلافه معتدا به كخلاف ابن عباس في مسئلة وان انكرت
اجماعه عليه ذلك كخلاف ابن عباس في المتعة والمنع من تحريم ربا الفضل لم يكن خلافه معتدا به

الاصول العارفين بادلة الايمان والتكفير حتى يحصل له العلم بذلك بدليله ان كانت له اهلية
فهمه والا تلقاه فيما يجب به من التكفير واما ما لا يكفر ببعض البدع فقد استقصينا الكلام
فيه في حكايات مذاهب اهل الملل والنحل في انكار الانكار فعليك بمراجعته **المسئلة السادسة** ذهب
الاكثر من القائلين بالاجماع الى ان الاجماع المحتج به غير مختص باجماع الصحابة بل اجماع اهل كل عصر
حجة خلافا لداود وشيعته من اهل الظاهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه والاول هو
المختار ويدل عليه ان حجية الاجماع غير خارجة عما ذكرناه من الكتاب والسنة والمعقول
وكل واحد منهما لا يفرق بين اهل عصر وعصر بل هو متناول لاهل كل عصر حسب تناوله لاهل عصر
الصحابة فكان اجماع اهل كل عصر حجة فان قيل حجية كون الاجماع حجة غير خارجة عن الايات والاحاديث
السابق ذكرها وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله تعالى جعلناكم امة وسطا خطاب مع
الموجودين في زمن النبي فلا يكون متناولا لغيرهم وقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين والاخبار الدالة
على عصمة الامة خاصة بالصحابة الموجودين في زمن النبي لزم كل المؤمنين وكل الامة فان من لم يوجد
بعد لا يكون موصوفا بالايمان ولا يكون من الامة فلا يكون الخطاب متناولا لهم وحده بل مع من تقدم
من المؤمنين فلهم خرورة اتصافهم بذلك حالة وجودهم وكونهم لم يخرجوا عن كونهم من المؤمنين
ومن الامة ولذلك فانه لو ذهب واحد من الصحابة الى حكم ولا يتفق التابعون على خلافه لم يكن اجماعهم
منعقدا ولو خرج بموته عن الامة والمؤمنين لما كان كذلك واذا لم يكن التابعون كل الامة ولا كل المؤمنين
فلا يكون حجة وسواء وجد لمن تقدم قول او لم يوجد فمخالفتهم لا يكون مخالفة لكل الامة ولا لكل المؤمنين فلا يكون
بذلك مستحقا للذم والشواهد على دلالة الايات والاخبار على انعقاد اجماع من بعد الصحابة لكنه
معارض بما يدل على عدمه وبيانه من ستة اوجه الاول ان اجماع التابعين لا بد له من ذلك اما ان
يكون نصا او اجماعا او قياسا فان كان اجماع من تقدم فالحكم ثابت باجماع الصحابة لا باجماع التابعين
وان كان قياسا فليس اولى ان يكون متفقا بين جميع التابعين ليكون مناطا اجماعهم وليس كذلك لوقوع
الخلاف فيه فيما بينهم وان كان نصا فلا بد وان يكون الصحابة عالمة به ضرورة انه لا طريق الى معرفة
التابعين به الا من جهة الصحابة ولو كان ذلك دليلا يمكن التمسك به في اثبات الحكم لما صوروا على
الصحابة على تركه واهماله الثاني هو ان الاصل ان لا يرجع الى قول احد سوى الصادق المؤيد بالمعجزة
لتطرق الخطاء والكذب الى من عداه غير انه لما ورد الثناء من النبي على الصحابة بقوله اصحابي
كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والذم
لاهل الاعصار المتاخرة بقوله عم ثم يفشو الكذب وان الرجل يصبح مؤمنا ويمسي كافرا وان

ومنهم من قال ان قول الاكثر يكون حجة وليس باجماع ومنهم من قال ان اتباع الاكثر اولى وان جاز خلافه
والمختار مذهب الاكثر بدليل عليه الزاما الاقلية التمسك في اثبات كون الاجماع حجة انما هو بالاخبار
الدالة على عصمة الامة على ما سبق تقريره وعند ذلك نلفظ الامة في الاخبار يحتمل انه اريد به كل
الموجودين من المسلمين في اي عصر كان ويحتمل انه اريد به الاكثر كما يقال بنو تميم يحبون الجواد ويكرمون
الضيف والمراد به الاكثر منهم غير ان حمله على الجميع تمامه حيث العمل بالاجماع قطعا لدخول العدد الاكثر
في الكل ولا ازاحة على الاكثر فانه لا يكون الاجماع مقطوعا به لاحتمال ارادة الكل والاكثر ليس هو الكل
الثاني انه تجري مثل ذلك في زمن الصحابة ولم ينكر احد منهم على خلاف الواحد اذ سوغوا له الاجتهاد
فيما ذهب اليه مع مخالفة الاكثر ولو كان اجماع الاكثر حجة ملزمة للغير لاخذ به لما كان كذلك فمن ذلك
اتفاق اكثر الصحابة على امتناع قتال مانعي الزكوة مع خلاف ابي بكر لهم وكذلك خلاف اكثر الصحابة لما
انفرد به ابن عباس في مسئلة العول وتحليل المتعة وانه لا ربا الا في النسيئة وكذلك خلافهم لابن عباس
مسعودا فيما انفرد به في مسايل الفرايض ولزيد بن ارقم في مسئلة العينة ولابي موسى في قوله النوم لا ينقض
الوضوء ولابي طلحة في قوله بان اكل الميتة لا يفطر الى غير ذلك ولو كان اجماع الاكثر حجة لبادروا بالانكار
والتخطية وما وجد منهم من الانكار في هذه الصور لم يكن انكار تخطية بل انكار مناظرة في المآخذ كما جرت
عادة المجتهدين بعضهم مع بعض ولذلك نقل الخلاف الذي ذهب اليه الاقلون جايزا الى وقتنا هذا
وربما كان ما ذهب اليه الاقل هو المعمول عليه الا ان كقتالهم مانعي الزكوة ولو كان ذلك المقطوع به مخالفا
للاجماع لما كان ذلك سايغا ويتمسك بعضهم ههنا بطريقة اخرى فقال انه لو انعقد اجماع الاكثر مع مخالفة
الاقل فاما ان ينعقد الاجماع عليه فيلزم منه ترك ما عمله بالدليل والرجوع الى التقليد وذلك في حق
المجتهد ممتنع وان لم ينعقد الاجماع عليه فلا يكون الاجماع حجة مقطوعا بها فانه لو كان مقطوعا به لما كان
مخالفته بالاجتهاد ولقايل ان يقول اذا فرضنا انعقاد الاجماع من الاكثر دون الاقل حجة تاطعة
فالقول برجوع المجتهد الواحد اليه وان كان على خلاف ما ادى اجتهاده لا يكون منكرا لما نحن فيه من ترك
الاجتهاد بالرجوع الى الاجماع القاطع ولهذا فانه لو اجتمعت الامة على حكم ثم جاء من بعدهم مجتهد يرى
في اجتهاده ما يخالف به اجماع الامة السابقة لم يجز له الحكم به بل وجب عليه الرجوع الى الامة واحتج
المخالفون بالنصوص والاجماع والمعقول اما النصوص فمنها ما ورد من الاخبار الدالة على عصمة الامة عن
الخطا ولفظ الامة يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذ منهم الواحد والاثنان كما يقال بنو تميم يحبون الجواد
ويكرمون الضيف والمراد به الاكثر فكان اجماعهم حجة لدلالة النصوص عليه ومنها قوله عليكم بالسواد
الاعظم عليكم بالجماعة يد الله مع الجماعة ايكم والشذوذ والواحد والاثنان بالنسبة الى الجمع الكثير شذوذ

الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين ابعد ومن ذلك من الاخبار واما الاجماع فهو ان
الامة اعتبرت في خلافة ابي بكر على انعقاد الاجماع لما نقل عليها لاكثرون وان خالف في ذلك
جماعة كعلي وسعد بن عبادة ولولا ان اجماع الاكثر حجة مع مخالفة الاقل لما كانت امامة ابي بكر ثابتة
بالاجماع واما من حجة المعقول فمن جهة اوجه الاول ان خبر الواحد بارا يفيد العلم وخبر الجماعة اذا
بلغ عددهم عدد التواتر يفيد العلم فليكن مثله في باب الاجتهاد والاجماع الثاني انه لو اعتبرت مخالفة الواحد والاثنين
بها التي جميع في رواية الخبر فليكن مثله في الاجتهاد الثالث انه لو اعتبرت مخالفة الواحد والاثنين
لما انعقد الاجماع اصلا لانه لا ما من اجماع الا ويمكن مخالفة الواحد والاثنين فيه اما سوا الثلاثة
الرابع ان الاجماع حجة في العصر الذي هم فيه وفيما بعد وذلك يقتضي ان يكون فيهم مخالف حتى يكون
حجة عليه اما خاص ان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في ربا الفضل في النقود وتحليل المتعة
والعول ولولا ان اتفاق الاكثر حجة لما انكروا عليه فانه ليس للمجتهد ان ينكر على مجتهد اخر ذهب
قولهم لفظ الامة يصح اطلاقه على الاكثر قلنا بطريق المجاز ولهذا يصح ان يقال اذا شذ عن الجماعة واحد
ليس لكل الامة واكل المؤمنين بخلاف ما اذا لم يشذ منهم احد وعلى هذا فيجب حمل لفظ الامة على الكل
لكون الحجة فيه قطعية لا بناء في حجيتنا وعلى هذا فيجب حمل قوله عليكم بالسواد الاعظم على جميع اهل
العصر لانه اعظم منه فان قيل فظاهر هذا الخبر يقتضي ان يكون بالسواد الاعظم حجة على من ليس من
السواد الاعظم وذلك لا يتم الا بان يكون في عصرهم مخالف قلنا هو حجة على من ياتي بعدهم اما في عدا
منهم وعلى هذا يكون الجواب عن قوله عليكم بالجماعة يد الله على الجماعة وحيث قال ع الاثنان فما
فوقهما جماعة انما اراد به انعقاد الصلوة بهما وقوله ايكم والشذوذ قلنا الشاذ هو المخالف بعد الموافقة
لا من خالف قبل الموافقة وقوله الشيطان مع الواحد وهو عن الاثنين ابعد اراد به الحث على طلب
الترتيب في الطريق ولهذا قال والثلاثة ركب وما ذكروه في عقد الامامة لابي بكر فلا نسلم ان الاجماع
معتبر في انعقاد الامامة بل البيعة بمجرد عدد ما فيه كيف وانا لا نسلم انعقاد اجماع الكل
على بيعة عدم ابي بكر فان كل من تاخر عن البيعة انما تاخر لعذر وطرو امر مع ظهور الموافقة منه
بعد ذلك وقد استقصينا الكلام في هذا المعنى في علم الكلام والجواب عن الحجة الاولى للمعقول
انه ان كان صدق الاكثر فيما يخبرون به عن امر محسوس مفيدا للعلم فلا يلزم مثله في الاجماع
الصادر عن الاخبار مع ان الاحتجاج فيه انما هو بقول الامة والاكثر ليس هم كل الامة على ما سبق
شرحه وكان من افاد خبرهم اليقين يكون قوله اجماعا محتجا به لوجب ان يكون اجماع كل اهل بلد محتجا به
مع مخالفة اهل البلد الاخر لان خبر كل اهل بلد يفيد العلم وعن الثانية انه لا يلزم من الترجيح

بالكثرة في الرواية التي يطلب منها غلبة الظن دون اليقين مثله في الاجماع مع كونه يقينيا كيف
وانه لو اعتبر في الاجماع ما يعتبر في الرواية لكان مصير الواحد الى الحكم وحده اجماعا كما ان رواية
وحده مقبولة وليس كذلك وعن الثالثة ان الاحتجاج بالاجماع انما يكون حيث علم الاتفاق من الكل
اما بصريح المقال او قرائن الاحوال وذلك ممكن حسب امكان العلم بالاتفاق من الاكثر واما حيث
لا نعلم فلا فان قيل ان ذلك غير ممكن فمثله ايضا جار في الاكثر ويلزم من ذلك ان لا ينعقد الاجماع اصلا
وهو خلاف الاصلين وعن الرابعة انه يكون حجة على من خالف منهم بعد الوفاق في زمنهم وعلى من
يوجد بعد الوفاق في زمنهم وعلى من يوجد بعدهم فان كان الاجماع لا يكون حجة الا مع الخلاف فيلزم
منه انه اذا لم يكن خلاف لا يكون اجماعا وهو خلاف الاحالة وعن الخامس ان انكار الصحابة على ابن عباس
فيما ذهب اليه لم يكن بناء على اجماعهم واجتهادهم بل بناء على مخالفة ما رووه له من الاخبار الدالة على
تحريم ربا الفضل وفسخ المتعة على ما جرت به عادة المجتهدين في مناظراتهم والانكار على ما يخالفه ما
ظهر لهم من القليل حتى بين لهم الماخذ من جانب الخصم وذلك كما قال ابن عباس من ثابا هلين باهله
والذي احصر ما علم عددا ما جعل الله في الفريضة نصفا ونصفا ونلثا هذان نصفا ذهبا بالمال
بالمال فاين موضع الثلث وقال اخر الا معول الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل الاب ابا
وليس ذلك الا العود الى قوله واجب على من خالفه بل بمعنى طلب الكشف عن ماخذ المخالفة واذا عرف
انه لا يكون اتفاق الاكثر اجماعا فيمتنع ان يكون حجة لخروجه عن الادلة المتفق عليها وهي النص
من الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس وعدم دليل يدل على صحة الاحتجاج به ولذلك لا يكون
اولى بالاتباع لان الترجيح بالكثرة وان كان حقا في باب رواية الاخبار لما فيه من ظهور احد
الظنين على الاخر فلا يلزم مثله في باب الاجتهاد لما فيه من ترك ما ظهر له من الدليل لما لم يظهر
له فيه دليل او ظهر عنده انه مرجوح في نظره المسئلة التاسعة اختلفوا في التابعي اذا كان من اهل
الاجتهاد في عصر الصحابة هل ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته لم لا فمنهم من قال لا يعتد باجماعهم
مع مخالفته ثم اختلف هؤلاء فمنهم من شرط انقراض العصر قال ان كان من اهل الاجتهاد وقيل
انعقاد اجماع الصحابة فلا يعتد باجماعهم مع مخالفته وان بلغ رتبة الاجتهاد بعد انعقاد اجماع
لا يعتد بخلافه وهذا هو مذهب اصحاب الشافعي عليه الفقهاء واكثر المتكلمين واصحاب ابي حنيفة
ومذهب احمد بن حنبل في احد الروايتين عنه ومن شرط انقراض العصر قال لا ينعقد اجماع
الصحابة مع مخالفته سواء كان من اهل الاجتهاد حالة اجماعهم او صار مجتهدا بعد اجماعهم لكن
في عصرهم وذهب قوم الى انه لا عبرة بمخالفته اصلا وهو مذهب بعض المتكلمين واحمد بن حنبل

في رواية والمختار انه ان كان من اهل الاجتهاد حالة اجماع الصحابة لا ينعقد اجماعهم دون موافقته
وقد استدل كثير من اصحابنا بقولهم ان الصحابة سوغت للتابعين المعاصرين لهم الاجتهاد في
الوقايع الحادثة في عصرهم كسعيد بن المسيب وشريح القاضي والحسن البصري ومسروق وابي وايل و
الشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم حتى ان عمر وعليا وليا شريح القضاء ولم يعترضا عليه فيما خالفهما
فيه وحكم على في حضرته عرضت له عنده على خلاف رايه على ولم ينكر عليه وروي ان عرانة سيل عن فريضة
فقال اسالوا سعيد بن جبير فانه اعلم بها منى وسئل الحسين بن علي كرم الله وجهه عن مسئلة
فقال اسالوا الحسن البصري وسئل ابن العباس عن فدية ذبح ولده فقال اسالوا مسروقا فلما اتاه سائل بجوابه
اتبعه وروي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف انه قال تذاكرنا وابن عباس ابو هريرة في عدة الحامل
المتوفى عنها زوجها فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين فقلت انا عدتها ان تضع حملها وقال ابو هريرة
انا مع ابن اخي فنزع ابن عباس ان يخالفه ابو سلمة مع ابو هريرة الى غير ذلك من الوقايع ولو كان قول التابعي
باطلا لما ساغ للصحابة تجويزه والرجوع اليه وفي هذه الحجة نظر فان قايل ان يقول انما كان الاجتهاد
سوغا للتابعي عند اختلاف الصحابة ولا يلزم من الاعتداد بقوله مع الاختلاف الاعتداد بقوله مع الاتفاق
وهو محل النزاع ولهذا فان قول التابعي معتبر بعد انقراض عصر الصحابة اذا لم يكن منهم اتفاق وغير
معتبر اذا كان على خلاف اتفاقهم والمعتمد في ذلك ان يقال الادلة الدالة على كون الاجماع حجة انما
هي الاخبار الدالة على عصمة الامة عن الخطاء على ما سبق وهذا الاسم لا يصدق عليهم مع خروج
التابعين المجتهدين عنهم فانه لا يقال اجماعهم جميع الامة بل اجماع بعضهم فلا يكون حجة احتج الخصوم بالنص
والمعقول والاثار اما النص فقوله عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضوا عليها بالنواجذ وقوله اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم واما المعقول فهو ان الصحابة لهم مزية الصحبة وشهادة التنزيل وسماع التاويل ولانهم رضي
عنهم على ما قال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وقال النبي في حقهم لو انفق
غيرهم ملء الارض ذهبا لما ادرك احدهم وذلك يدل على ان الحق معهم لا مع مخالفهم واما الاثار فمنها ان عليا
عليه السلام نقض على شريح حكمه في ابن عم احدهما اخ لام لما جعل المال كله للاخ ومنها ما روي عن عائشة
انها انكرت على ابي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف مجاراته للصحابة وكلامه فيما بينهم وزمرته عن ذلك
وقالت فروج يصيح مع الديكة والجواب عن التمسك بما سبق في انعقاد اجماع غير الصحابة وعن المعقول
قولهم ان الصحابة لهم مزية الصحبة والفضيلة والدرجة الرفيعة قلنا لو كان ذلك موجبا لخصوصية
الاجماع بهم لما اعتبر قول الانصار مع المهاجرين ولا قول المهاجرين مع القول العشرة ولا قول باقي العشرة

مع قول الخلفاء الاربعة ولا قول عثمان وعلى مع قول ابى بكر وعمر ولا قول غير الاهل مع الاهل ولا قول غير
الزوجات مع الزوجات لوقوع التفاوت والتفاضل ولم يقل به قايل وعن الثانى انا ما نقض على تشريح
حكمه فليس لان قوله غير معتبر ولهذا فانه لما حكم عليه فى مخاصمته بخلاف رايه لم ينكر عليه وانما نقض
حكمه بعدم الدورة عليه بطريق الاستدلال والاعتراض كما يقال نقض فلان كتاب فلان وكلامه اذا
اعترض عليه ويحتمل انه نقضه بنص اطلع عليه اوجب نقض حكمه واما انكار عايشة على ابى سلمة فيحتمل
انه كان ذلك بخلافه فيما سبق فيما اجماع الصحابة او انه لم يكن قد بلغ رتبة الاجتهاد او بطريق
التاديب مع الصحابة او لانها راى ذلك مذهبا لها ولا حجة فيه المسئلة العاشرة تقية الائمة
على انه اجماع اهل المدينة وحدهم لا يكون حجة على من خالفهم فى حالة انعقاد اجماعهم خلافا لمالك فانه
قال يكون حجة ومن اصحابه من قال انما اراد بذلك ترجيح روايتهم على رواية غيرهم ومنهم من قال اراد به
انه يكون اتباع اجماعهم اولى ولا يمتنع مخالفته ومنهم من قال اراد بذلك اصحاب رسول الله م والمختار
مذهب الاكثرين وذلك لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة متناولة لاهل المدينة والخارج عن اهلها
وبعده لا يكون اهل الامة ولا كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم حجة على ما عرف فى المسايل المتقدمة احتج
من نصر مذهب مالك بالنص والمعقول اما النص فقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبة تنفى خبثها
كما ينفى الكير خبث الحديد والخطاء من الخبث فكان منفيا فقال عليه الصلوة والسلام انما الاسلام
لباذ الى المدينة كما تاذ الحية الى جحرها وقال عليه الصلوة والسلام لا يايد احد اهل المدينة الا انماع كما
ينماع الملح فى الماء واما المعقول فى ثلاثة اوجه الاول هو ان المدينة دار هجرة النبى م وموضع نزوله
مهبط الوحى ومستقر الاسلام ومجمع الصحابة فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها الثانى ان اهل
المدينة شاهدوا التنزيل وسمعوا التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول من غيرهم فوجب لا يخرج
الحق عنهم الثالث ان رواية اهل المدينة مقدمة على رواية غيرهم فكان اجماعهم حجة على غيرهم
والجواب عن النص الاول انه وان دل على خصوص المدينة عن الخبث فليس فيه ما يدل على ان من كان خارجا
عنها لا يكون خالصا عن الخبث ولا على كون اجماع اهل المدينة دونه حجة وتخصيصه المدينة بالذكر انما
كان اظهارا لشرفها وابانة فضلها وتميزها عن غيرها لما اشتملت عليه من الصفات المذكورة
فى الوجه الاول من المعقول وهو الجواب عن باقى النصوص وعن الوجه الاول من المعقول ان غاية اشتمال
المدينة على صفات موجبة لفضلها وليس فى ذلك ما يدل على انتفاء الفضيلة عن غيرها ولا على
الاحتجاج باجماع غيرها ولهذا فان مكة ايضا مشتملة على امور موجبة لفضلها كالبيت المحترم والمقام و
زمزم والحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع المناسك وهى مولد النبى م ومبعثه ومولد اسمعيل ومنزل

ابراهيم ولم يدل ذلك على الاحتجاج باجماع اهلها على مخالفهم اذ لا قايل به وانما الاعتبار بعلماء و
اجتهاد المجتهدين ولا اثر للبقاع فى ذلك وعن الثانى ان ذلك لا يدل على انحصار اهل العلم فيها و
المعتبرين من اهل الحل والعقد ومن تقوم الحجة بقولهم فانهم كانوا متفرقين فى البلاد ومنتشرين
فى الامصار وكلهم فيما يرجع الى النظر والاعتبار سواء ولهذا قال م اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم ولم يخصص ذلك بموضع دون موضع لعدم تاثير المواضع فى ذلك وعن الثالث انه تمثيل
من غير دليل موجب للجمع بين الرواية والدراية كيف وذلك الفرق حاصل وذلك من جهة الاجمال
والتفصيل اما من جهة الجملة فهو ان الرواية ترجح فيها بكثرة الرواة حتى انه يجب على كل مجتهد
الاخذ بقول الاكثر بعد التساوى فى جميع الصفات المعتبرة فى قبول الرواية ولا كذلك فى الاجتهاد فانه
لا يجب على احد المجتهدين الاخذ بقول الاكثر من المجتهدين ولا بقول الواحد انهم واما من جهة التفصيل
فهو ان الرواية مستندها السماع ووقوع الحوادث الدينية فى زمن النبى م وبحضرته ولما كان اهل المدينة
اعرف بذلك وانتزع على معرفته المروى كانت روايتهم ارجح واما الاجتهاد فان طريقه النظر والبحث
بالقلب والاستدلال على الحكم وذلك مما لا يختلف بالقرب والبعد ولا يختلف باختلاف الاماكن وعلى
ما ذكرناه فلا يكون اجماع اهل الحرمين مكة والمدينة والمصرين البصرة والكوفة حجة على مخالفهم وان خالف
فيه قوم لما ذكرناه من الدليل المسئلة الحادية عشرة لا يكفى فى انعقاد الاجماع اتفاق اهل البيت مع مخالفة
غيرهم لهم خلافا للشيعة فالدليل السابق فى المسايل المتقدمة احتج المثبتون بالكتاب والسنة
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
اخبر بذهاب الرجس عن اهل البيت بانما وهى للحصر فيهم واهل البيت على وفاطمة والحسن والحسين
ويدل عليه انه لما نزلت هذه الاية اداره عليه الصلوة والسلام الكساء عليهم وقال هؤلاء اهل
البيت والخطاء والضلال من الرجس فكان منفيا عنهم واما السنة فقوله م انى تارك فيكم الثقلين
فان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله وعترتى حصل بتمسكهما فلا تقف الحجة على غيرهما واما المعقول فهو
ان اهل البيت اختصوا بالشرف والنسب وانهم اهل بيت الرسالة ومعدن النبوة والوقوف على اسباب
التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله لكثرة مخالطتهم له م وانهم معصومون عن الخطاء على
ما عرف فى موضعه من الامامة والاية المذكورة اولا فكانت اقوالهم وافعالهم حجة على غيرهم بل قول
الواحد منهم حجة وعصمتهم عن الخطاء كما فى اقوال النبى م وافعاله والجواب عن التمسك بالاية انها انما
انزلت فى زوجات النبى م لقصد دفع التهمة عنهن واستدلال الاخرين بالنظر البين ويدل على ذلك
اولا الاية وما قبلها وهى قوله تعالى يا نساء النبى لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع

الذى فى قلبه مرض وقلن قولا معروفا وقرن فى بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولى الى قوله
انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت وقوله م هؤلاء اهل بيتى لا ينافى كونها الزوجات من
اهل البيت ويدل عليه الاية المخاطبة لهم باهل البيت والمخبر وهو ما روى عن ام سلمة انها قالت
للنبى م الست من اهل البيت قال بلى انشاء الله فان قيل لو كان المراد بقوله ليذهب عنكم الرجس الزوجات
لقال عنكن قلنا انما قال عنكم لان اول الاية وان كان خطابا مع الزوجات عنه انه لما خاطبهن باهل
البيت ادخل معهن غيرهن من المذكور كعلى والحسن والحسين فى الخطاب التذكير لان الجمع اذا اشتمل
على مذكر وهو شئ غلب جمع التذكير وضارا كما فى قوله تعالى فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب
قالت يا ويلتا ءالد انا عجوز وهذا بعلى شيخا ان هذا لشئ عجيب قالوا اتعجبين من امر الله رحمة
الله وبركاته عليكم اهل البيت فكان ذلك غايبا اليها والمراد من حواله بيت ابراهيم من ذكر وانثى
وعن الخبر انه من باب الاحاد وعندهم انه ليس بحجة وان كان حجة ولكن لا نسلم ان المراد بالثقلين
الكتاب والعترة بل الكتاب والسنة على ما روى انه قال كتاب الله وسنتى وان كان كاذكر و
غير انه امكن حمله على الرواية عنه م ورواتهم حجة ويجب الحمل على ذلك جمعا بين الادلة وان تمسكهم
بذلك لانهم اخبر بذلك من افعاله واقواله م ما ذكروه معارض بقوله م اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم
اهتديتم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ وبقوله اقتدوا
بالذين من بعدى ابى بكر وعمر وبقوله خذوا شطر دينكم من الحميراء والعمل بما ذكروه اولى مما
ذكرناه وعن المعقول اما اختصاصهم بالشرف والنسب فلا اثر له فى الاجتهاد واستنباط الاحكام
من مداركها بل المعول فى ذلك انما هو على الاهلية للنظر والاستدلال ومعرفة المدارك الشرعية
وكيفية الاستثمار منها فذلك مما لا يرتقى فيه الشرف ولا قرب القرابة واما كثرة المخالطة للنبى م
فذلك مما يشارك العترة فيه الزوجات ومن كان مصحبه من الصحابة فى الحضر والسفر ومن حضرهم
واما العصمة فلا يمكن التمسك بها لما بيناه فى الكتب الكلامية واما الاية فقد تبينا ان المراد بنفى
الرجس انما هو نفى النظرة والتهمة عن زوجات النبى م وذلك عبارة عن الخطاء والضلال فى الاجتهاد
والنظر فى الاحكام الشرعية وعلى هذا فقد بطل ان يكون قول الواحد منهم ايضا حجة ويزيد ذلك
ان عليا حجة م لم ينكر على احد ممن خالفه فيما ذهب اليه من الاحكام ولم يقل له ان الحجة فيما اقول
مع كثرة مخالفته ولو كان ذلك منكرا فقد كان متمكنا من الانكار فيما خولف فيه فى زمن ولايته
وظهور شوكته فتركه لذلك يكون ظالما فيه ويخرج بذلك عن العصمة وعن وجوب اتباعه فيما
ذهب اليه المسئلة الثانية عشرة لا ينعقد اجماع الائمة الاربعة مع وجود المخالف لهم من الصحابة

عند الاكثرين خلافا لاحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه وللقاضى ابن حازم من اصحاب ابى
حنيفة وكل لا ينعقد اجماع الشيخين ابى بكر وعمر مع مخالفة غيرهما لهما خلافا لبعض الناس ودليل
ذلك ما سبق فى المسائل المتقدمة حجة من قال بانعقاد اجماع الائمة الاربعة قوله م عليكم بسنتى و
سنة الخلفاء الراشدين من بعدى عضوا عليها بالنواجذ اوجب اتباع سنتهم كما اوجب اتباع سنته
والمخالف لسنته لا يعتد بقوله وكل المخالف لسنتهم وحجة من قال بانعقاد اجماع الشيخين اقتدوا
بالذين من بعدى ابى بكر وعمر والجواب عن الخبر الاول انه عام فى كل الخلفاء الراشدين ولا دلالة فيه
على الحصر فى الائمة الاربعة وان دل على الحصر فهو معارض بقوله اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وليس اهل احد الخبرين اولى من الاخر واذا تعارض الخبران سلم لنا ما ذكرناه وبهذا يبطل الاستدلال
بالخبر الاخر انتهى المسئلة الثالثة عشرة اختلفوا فى اشتراط عدد التواتر فى الاجماع نص استدل على كون
الاجماع حجة بدلالة العقل وهو ان الجمع الكثير لا يتفق توافقهم على الخطاء كامام الحرمين وغيره فلا بد
من اشتراط ذلك عنده لتصور الخطاء على من دون عدد التواتر وانما من احتج على ذلك بالادلة السمعية
فقد اختلفوا فمنهم من شرطه ومنهم من لم يشترطه والحق انه غير مشترط لما بيناه من ان طريق اثبات
الاجماع بطريق العقل غير متصور وانه لا طريق اليه سوى الادلة السمعية من الكتاب والسنة وعلى
هذا فمهما كان عدد الاجماع انقص من عدد التواتر صدق عليهم لفظ الامة والمؤمنين وكانت الادلة
السمعية موجب لبعضهم عن الخطاء عليهم ووجوب اتباعهم فان قيل ما ذكرتموه انما يصح بتقدير وجود
عدد المسلمين الماءة دون عدد التواتر وذلك غير متصور منها دام التكليف من الله تعالى بدين الاسلام
وذلك لان التكليف بها انما يكون مع قيام الحجة على ذلك والحجة على ذلك انما يكون بالنقل المفيد لوجوده
تحديه بالرسالة وما ورد على لسانه من عزيز الكتاب والسنة وادلة الاحكام يقينا
ولا يفيد ذلك غير التواتر من اخبار المسلمين لعدم نقل غيرهم كلهم ومتابعتهم فى نحو ذلك واعدانه
سلمنا امكان بقاء التكليف مع عود عدد الجمعين الماءة دون عدد التواتر ولكن ما دون عدد التواتر
مما لا يعلم اسلامهم وايمانهم وما لا يعلم ايمانه لا يعلم صدقه فى اخباره عن الدين سلمنا امكان
حصول العلم باقوال من عددهم دون عدد التواتر فلم من الامة سوى واحد بل تقوم الحجة بقول الم ٧
والجواب عن الاول انا ان قلنا ان اهل الاجماع هم اهل الحل والعقد فلا يلزم من نقصان عددهم عن عدد
التواتر انقطاع الحجة بالتكليف لامكان حصول العلم بذلك من اخبار المجتهدين والعامة جميعا فانه
ليس من شرط التواتر ان يكون ناقلة مجتهدا وان قلنا ان العوام داخلة فى الاجماع ومع ذلك فعدد المجتمع
دون عدد التواتر فلا يلزم انهم انقطاع ذلك لامكان اداء الله وذلك باخبار المسلمين واخبار

الكفار معهم وان كانوا لا يعتقدون بنبوة محمد ويجيء العدد القليل لاحتفاف القرائن المفيدة للعلم
باخبارهم ويدل على ذلك لان الطايفة من امتي على الحق حتى يأتي امر الله وستقدم بعد ذلك كله فانقطاع
التكليف وانتهاء الاسلام غير ممتنع عقلا ولا شرعا ولذلك قال عم اول ما يفقد من دينكم الامانة
واخر ما يفقد الصلوة قال عم ان الله لا ينزع العلم من صدور الرجال ولكن ينتزع العلم بقبض
العلماء فاذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا جهالا فاذا سئلوا افتوا بغير علم فضلوا واضلوا وعن السؤال الثاني
انه لا يعد في حصول العلم بخبرهم بما يختص به من القرائن بل ولا يعد في ذلك وان كان المخبر واحدا
وان يخلق الله لنا العلم الضروري بذلك وعن السؤال الثالث ان ذلك مما اختلف فيه جواز الاحتجاج
فمنهم من قال قوله يكون حجة متبعة لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه اطلاق لفظ الامة ودليله قوله
ان ابراهيم كان امة قانتا اطلق لفظ الامة عليه وهو واحد والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان امة كان
النصوص السابق ذكرها متناولة له حسب تناولها للجمع الكثير ومنهم من انكر ذلك مصيرا منه الى ان لفظ
الاجماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك بين اثنين فصاعدا المسئلة الرابعة اختلفوا فيما اذا ذهب
واحد من اهل الحل والعقد الى الحكم وعرف به اهل عصره ولم ينكر عليه منكر هل يكون ذلك اجماعا مذهب
احمد بن حنبل واكثر اصحاب ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي الى انه اجماع وحجة لكن من
هؤلاء من شرط في ذلك انقراض العصر كالجبائي وذهب الشافعي الى نفي الامرين وهو منقول عن داود
وبعض اصحاب ابي حنيفة وذهب ابو هاشم الى انه حجة وليس باجماع وذهب ابو علي بن ابي هريرة
من اصحاب الشافعي الى انه ان كان ذلك حكما من حاكم لم يكن اجماعا وان كان فتيا كان اجماعا وقد
احتج النافون لكونه اجماعا ان سكوت من سكت يحتمل ان يكون لانه موافق ويحتمل انه لم يجتهد بعد
في حكم الواقعة ويحتمل انه اجتهد لكن لم يؤده اجتهاده الى شيء فيحتمل ان يكون ذلك الشيء مخالفا للمقول
الذي ظهر لكنه لم يظهر اما للروي والتفكر في ارتياد وقت يتمكن من اظهاره واما لاعتقاده ان المقابل
بذلك مجتهد ولم ير الانكار على المجتهد لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب لانه سكت حشية ومهابة
وخوفا من نؤدان فتنة كما نقل عن ابن عباس انه وافق عمر في مسئلة العول ولما ظهر النكير بعده وقال
هيبته وكان رجلا مهيبا واما لظنه ان غيره قد كفاه مؤنة الانكار وهو مخطئ فيه ومع هذه
الاحتمالات فلا يكون سكوتهم مع انتشار قول المجتهد فيما بينهم اجماعا ولا حجة واما حجة ابن ابي هريرة
ان العادة جارية بان الحاضر مجالس الحكام يحضر على بصيرة من خلافهم له فيما ذهب اليه من غير
انكار الا في الانكار من الافتيات عليهم ولان حكم الحاكم يقطع الخلاف ويسقط الاعتراض بخلاف
قول المفتي فان فتواه غير لازمة ولا مانعة من الاجتهاد وفي هاتين الحجتين نظر اما الاول فما

ذكر

ذكر فيهما من الاحتمالات وان كانت متقدمة عقلا فهي خلاف الظاهر من احوال ارباب
الدين واهل الحل والعقد واما احتمال عدم الاجتهاد في الواقعة فبعيد من الخلق الكثير
والجم الغفير لما فيه من اهمال حكم الله تعالى فيما وحدث مع وجوبه عليهم والزامهم به وامتناع
تقليدهم لغيرهم مع كونهم من المجتهدين فانه معصية والظاهر عدم ارتكابها من المتدين بالمسلم
واما احتمال عدم تأديه الاجتهاد الى شيء من الاحكام فبعيد ايضا لان الظاهر انه ما من حكم الا وفيه
عليه دليل واما ارادات تدل عليه والظاهر ممن له اهلية الاجتهاد انما هو الاطلاع عليها والظفر
بها واما احتمال تاخير الانكار لتروي والتفكر وان كان جايزا عيانا في العادة يحيل ذلك في حق
الجميع ولا سيما اذا مضت عليهم ازمنة كثيرة حتى انقرض العصر من غير نكير واما احتمال السكوت
عنه لكونه مجتهدا فيه فمما لا يمنع من صحة حسنه ومناظرته وطلب الكشف عن ما خذه لا بطريق الانكار
كالعادة الجارية من زمن الصحابة الى زمننا هذا بمناظرة المجتهدين وائمة الدين فيما بينهم لتحقق
الحق وابطال الباطل لما ظهر لهم في مسايل الجد والاخوة وقوله انت على حرام والعول وردة المجنين
ونحو ذلك من المسايل واما احتمال التقية فبعيد ايضا وذلك لان التقية انما تكون فيما يحمل المخافة
ظاهرا وليس كذلك لوجهين الاول ان مباحث المجتهدين غير مستلزمة لذلك وذلك لان الغالب من حال
المجتهد ومن هو من سادات ارباب المذهب ان مباحثه فيما ذهب اليه لا توجب ضيقه في نفسه ولا
حقدا في صدره مخافة مباحثة وهو خلاف مقتضى الدين الثاني انه اما ان يكون حاملا غير مخوف
فلا تقية بالنسبة اليه وان كان ذا شوكة وقوع كالامام الاعظم فمخالفته في ذلك تكون عثارا في الدين
والكلام معه فيه يعد نصحا والغالب انما هو سلوك طريق التصح وترك العنف من ارباب الدين كما نقل
عن علي في رده على عمر في عزمه على اعادة المجلد على احد المشهود على الغيرة بقوله ان جلدته ارجم صاحبك
ورده معاذ عليه في عزمه على جلد الحامل بقوله ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فما جعل لك على ما في
بطنها سبيلا حتى قال عمر لولا معاذ لهلك عمر وبمثل ذلك رد المراة على عمر لما نهى عن المغالات في مهور
النساء بقولها ايعطينا الله ثم يقوله ولا يتم احدهما تنظرا فلا تاخذوا منه شيئا ويمنعنا عمر
حتى قال عمر امراة اصابت عمر فخصمته ومن ذلك قول عبيدة السلماني لعلي لما ذكر انه قد تجد وله راى
في بيع امهات الاولاد رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك الى غير ذلك من الوقايع واما
حجة ابن ابي هريرة فانما تاتي بعد استقرار المذاهب واما قبل ذلك فلا نسلم ان السكوت لا يكون الا
عن رضى وعلى هذا فالاجماع السكوتي ظني والاحتجاج به ظاهر لا قطعي المسئلة الخامسة عشر
اذا ذهب واحد من اهل الحل والعقد الى حكم في مسئلة ولم ينتشر بين اهل عصره ولكنه لم يعرف له مخالف

هل يكون اجماعا اختلفوا فيه والاكثر على انه ليس باجماع وهو المختار وذلك لانه انما يحتمل كونه اجماعا
من اهل العصر اذا علموا بقوله وسكتوا عن الانكار على ما تقدم في المسئلة التي قبلها واما اذا لم يعلموا
بقوله فيمتنع رضاهم وسخطهم ومع ذلك فيحتمل ان لا يكون لهم في تلك المسئلة التي قبلها واما اذا علموا
بقوله فيمتنع رضاهم وسخطهم ومع ذلك فالقول بعدم خطوره بالبال وان كان لهم فيها قول احتمل ان يكون
موافقا للمقول الينا واحتمل ان يكون مخالفا له احتمالا على السوية ومن لا قول له في نفس الامر في المسئلة
اصلا قول متردد بين الموافقة والمخالفة فلا يتحقق منه الموافقة والاجماع واذا لم يكن ذلك اجماعا فهل يكون
ناقلا للبناء من قول الصحابي حجة متبعة ام لا نستاني الكلام فيه فيما بعد المسئلة السادسة عشر
اختلفوا في انقراض العصر هل هو شرط في انعقاد الاجماع ام لا فذهب اكثر اصحاب الشافعي وابي حنيفة
والاشاعرة والمعتزلة الى انه ليس بشرط وذهب احمد بن حنبل والاستاذ ابو بكر بن فورك الى اعتباره شرطا
ومن الناس من فصل وقال ان كان قد اتفقوا باقوالهم او بافعالهم او بهما لا يكون انقراض العصر شرطا وان
كان الاجماع بذهاب واحد من اهل الحل والعقد الى الحكم وسكت الباقون عن الانكار مع استفاضة
فيما بينهم فهو شرط وهذا هو المختار لكن قد احتج القايلون بعدم الاشتراط بمسلكين ضعيفين لا بد
من الاشارة اليهما ووجه ضعفهما ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار المسلك الاول انهم قالوا وقع
الاجماع على كون الاجماع حجة بعد انقراض العصر اذ لم يوجد لهم مخالف فالحجة اما ان تكون في نفس
الاتفاق او في نفس انقراض العصر او مجموع الامرين لا جايز ان يقال بالثاني والا كان انقراض العصر دون
الاتفاق حجة وهو محال ولا جايز ان يقال بالثالث والا كان مؤثرا في جعل قولهم حجة وهو
محال كما في موت النبي عم فلم يبق سوى الاول وهو ثابت قبل انقراض العصر وذلك هو المطلوب لقايل
ان يقول ما المانع ان تكون محتجة في اتفاقهم مشروطا بعدم المخالف لهم في عصرهم ولا يخفى ان دعوى
احالة ذلك غير جلي النزاع ولا يلزم من عدم اشتراطه عدم مخالفة النبي عم في حجية الاحتجاج
بقوله عدم اشتراط ذلك فيما نحن فيه اذ هو تمثيل من غير جامع صحيح كيف والفرق حاصل من جهة
ان قول النبي عم مستند الى الوحي على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقول غيره ليس
عن وحي حتى يقع في مقابلة قوله واما قول غيره فمستند الى الاجتهاد وقول المخالف له مستند الى
الاجتهاد وليس احدهما اولى من الاخر فافترقا المسلك الثاني هو ان القول باشتراط انقراض
العصر يقضي الى عدم تحقق الاجماع ثم مع كونه حجة متبعة وكل شرط افضى الى ابطال المشروط المتفق على
تحقيقه كان باطلا وبيان ذلك ان من اشترط انقراض العصر جوز لمن حدث من التابعين لا قول لذلك
العصر اذا كان من اهل الاجتهاد مخالفتهم ويشترط في صحة اجماعهم موافقته لهم واذا صار التابعي

من اهل الاجماع فقد لا ينقرض عصرهم حتى يحدث تابع التابعي والكلام فيه كالكلام في الاول
وهلم جرا الى يوم القيمة ومع ذلك فلا يكون الاجماع متحققا في عصر من الاعصار ولقايل ان يقول
القايلون باشتراط انقراض العصر اختلفوا في ادخال من ادرك المجمعين من التابعين لهم في اجماعهم
فذهب احمد بن حنبل الى انه لا مدخل للتابعي في اجماع ذلك العصر في احدى الروايتين عنه مع انه
لم يشترط انقراض العصر وغاية اشتراطه لذلك امكان رجوع المجمعين او بعضهم عما حكموا به اولا
لا لجواز وجود مجتهد اخر وعلى هذا فالاشكال يكون مندفعا بتقدير تسليم دخول التابع لهم
في اجماعهم فلا يمتنع ان يكون الشرط هو انقراض عصر المجمعين عند حدوث الحادثة لا عثارا موافقة
من ادرك ذلك العصر من المجتهدين لعصر من ادرك ذلك العصر من المجتهدين لا عصر من ادرك
عصرهم وعلى هذا فالاشكال لا يكون متجها والمعتمد في ذلك ان يقال اذا تحقق اجماع امة عصر من
الاعصار على حكم حادثة فهم كل الامة بالنسبة الى تلك المسئلة ويجب عصمتهم في ذلك عن الخطاء
لما سبق من النصوص في مسئلة اثبات كون الاجماع حجة وذلك غير متوقف على انقراض عصرهم
فانهم اذا اتفقوا على الحكم باقوالهم وافعالهم او بهما واما ان حكم واحد بحكم وانتشر حكمه بينهم
وسكتوا عن الانكار وان كان الظاهر الموافقة على ما سبق تقريره فذلك مما لا يمنع من اظهار
بعضهم المخالفة في وقت اخر لاحتمال ان يكون في مهلة النظر وقد ظهر لما قام الدليل عند ذلك ويدل على
ظهور هذا الاحتمال اظهار المخالفة فانه لو كان سكوتهم عن موافقة دليل لكان الظاهر عدم مخالفة
لذلك الدليل واما ان حدث تابعي مخالف مع اصرار الباقين على السكوت فالظاهر انه لا يعتد بمخالفته
في مقابلة الاجماع الظاهر صحة المخالفين بالنص والاثار والمعقول اما النص فقوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وجه الدلالة انه جعلهم حجة على الناس ومن جعل احجاجهم
مانعا من الرجوع فقد جعلهم حجة على انفسهم واما الاثار فمنها ما روي عن علي انه قال اتفق
راي وراي عمر على ان الاتباع امهات الاولاد ولا فقد رايت بعيني اظهر اختلاف بعد الوفاة
ودليله قول عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك وقول عبيدة دليل سخ
الاجماع ومنها ان عمر خالف ما كان عليه ابو بكر والصحابة في زمانه من التسوية في القسم واثره
الصحابة ايضا على ذلك ومنها ان عمر حد الشارب ثمانين وخالف ما كان ابو بكر والصحابة عليه
من الحد اربعين واما المعقول فمن اربعة اوجه الاول ان اجماعهم ربما كان عن اجتهاد وظن ولا
حجر على المجتهد اذا تغير اجتهاده والا كان الاجتهاد مانعا من الاجتهاد وهو ممتنع وذلك لان
العادة جارية بان الراي والنظر عند المراجعة وتكرر النظر يكون اوضح واصح ويدل عليه قوله تعالى

وما نريك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الرأي جعلوا بادي الرأي دنا متطعنا فلا يجوز ان يكون
محكما على الرأي الثاني الوجه الثاني انه لو لم يعتبر المخالفة في عصرهم لبطل مذهب المخالف لهم في
عصرهم بموته لان من بقي بعده كل الامة وذلك خلاف الاجماع الوجه الثالث ان قول الجماعة لا يزيد
على قول النبي صلعم ووفاة النبي صلعم شرط في استقرار الحجة فيما يقوله فاشتراط ذلك في استقرار قول
الجماعة اولى الوجه الرابع انه لو لم نشترط انقراض العصر والا نتقدير ان يتذكر واحد منهم او جماعة
منهم او جملتهم حديثا عن رسول الله صلعم على خلاف اجماعهم وان جاز رجوعهم اليه كان الاجماع الاول
خطأ وان لم يجز الرجوع كان استمرارهم على الحكم مع ظهور دليل يناقضه وهو ايضا خطاء ولا مخلص
منه الا باشتراط انقراض العصر والجواب عن الاية من وجهين الاول انه لا يلزم من وصفهم
بانهم شهداء على الناس وحجة على غيرهم امتناع كون اقوالهم حجة على انفسهم لان طريق المفهوم ولا
حجة فيه على ما بانى بل ربما كان قبول قولهم على انفسهم اولى من قبوله على غيرهم لعدم التهمة ولكون
قاعدة التخصيص التنبيه بالادنى على الاعلى ولهذا فانه قد يقبل اقرار المرء على نفسه وان كان لا يقبل
شهادته على غيره الثاني ان المراد بجعلهم شهداء على الناس في يوم القيمة بابلاغ الانبياء اليهم فلا يكون
ذلك حجة فيما نحن فيه وعن الاستاد اما قولنا على ناظر فيه مايد لعلى اتفاق الامة والاتال رابرد اى
الامة والذى يدل على ذلك انه قد نقل ان جابر بن عبد الله كان يرى جواز بيعهن في زمن عمر ومع
مخالفته فلا اجماع وقول السائل ليس فيما نحن فيه مايد لعلى اتفاق الجماعة على ذلك لانه يحتمل انه اراد
به دليله مع راى الجماعة ويحتمل انه اراد دليله في زمن اجماعهم الا انه والطاعة للامام احب الينا
من رأيه في زمن الفتنة وتشتت الكلمة نفيا للتهمة عن على في نظرتها اليه في مخالفة الشيخين و
تقدير ان يكون عليا قد خالف بعد انعقاد الاجماع فلعله كان ممن يرى اشتراط انقراض العصر
ولا حجة في قول المجتهد الواحد في محل النزاع واما قضية التسوية فلا نسلم ان عمر خالف فيها بعد
الوفات فانه روى انه خالف ابو بكر في ذلك في زمانه وقال له اتجعل من جاهد في سبيل الله بنفسه
وماله كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر انما عملوا لله واجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ ولم يرد ان
عمر رجع الى قول ابي بكر وانما فصل في زمانه وعود الامر اليه لانه كان مصرا على المخالفة واما حد الشارب
ثمانين فغاية انه خالف الاجماع السكوتي ونحن نقول بجواز ذلك لكونه كان من جملة الساكتين على
ما بيناه وعن الحجة الاولى المعقول انه وان كان مصيرا كل واحد من المجتهدين الى الحكم عن اجتهاد
وظن ولكن بعد اتفاقهم على الحكم انما يجوز الرجوع عنه بالاجتهاد ان لو لم يصير الحكم باجماعهم قطعيا
واما اذا صار قطعيا فيمتنع العود عنه وتركه بالاجتهاد الظني وهذا بخلاف العود عن الاجتهاد الظني

بالاجتهاد

بالاجتهاد القطعي وعن الثانية انه قد ذهب بعض من نصر هذا المذهب الى بطلان مذهب المخالف
بموته وقال بانعقاد اجماع من بقي ومنهم من قال انما لم يبطل مذهبه ولا ينعقد الاجماع بعده
لان من بعده ليس هم كل الامة بالنسبة الى هذه المسئلة التي خالف فيها الميت فان فتواه لا تبطل
بموته وهو الحق وعن الثالثة بالفرق بين النبي صلعم والامة ان قوله انما لم يستقر قبل موته لامكان
نسخه من الله تع وهو مرتقب وذلك انما هو بالوحي القاطع ودفع القاطع بالقاطع على طريق النسخ
غير ممتنع بخلاف رفع الحكم الاجماع القاطع بطريق الاجتهاد وعن الرابعة ان ما نوضع من تذكر
المخالف لاجماعهم فهو رجس محال بل الله تع يعتصم الامة عن الاجماع على خلاف المحق وذلك
يوجب اما عدم المخالف اولى بعصر الراوى له عن النسيان الى تمام انعقاد الاجماع وعلى
هذا يكون الحكم من اطلاع التابعين على غير مخالف للاجماع السابق **المسئلة التاسعة عشر** اتفق
الكل على ان الامة لا تجتمع على الحكم الا عن ماخذ ومستند يوجب اجتماعها خلافا لطائفة شاذة فانهم
قالوا بجواز انعقاد الاجماع عن توفيق لا توفيق بان يوفقهم الله تع لاختيار الصواب من غير مستند
وقد احتج القائلون لذلك بمسالك **المسلك الاول** انهم قالوا مع فقد الدليل والمستند لا يوجب
الوصول الى المحق اى لا يلزم ولقائل ان يقول حتى لا يلزم ذلك اذا لم تجتمع الامة على الحكم واذا اجتمعت
الاول مسلم والثاني دعوى محل النزاع فانه ما المانع اذا اتفق اجماعهم ان وفقهم الله تع للصواب
ضرورة استحالة اجماعهم على الخطاء لما سبق من المسالك السمعية والكلام انما هو في جواز ذلك لا في
وقوعه **المسلك الثاني** ان الصحابة ليسوا باكل حالا من النبي صلعم ومعلوم انه لا يقول ولا يحكم
الا عن وحي على ما نطق به النص فالامة اولى ان لا تقول الا عن دليل ولقائل ان يقول اذا دل الدليل
على امتناع الخطاء على الرسول فيما يقول وكذلك الامة فلم قال الرسول قولا وحكم بحكم عن غير دليل لما كان ممتنعا
ضرورة استحالة الخطاء عليه غير انه امتنع منه الحكم والقول من غير دليل لقوله تع وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى واما الامة فقد دل الدليل على استحالة الخطاء عليهم فيما اجمعوا عليه
ولم يدل على انهم لا يحكمون الا عن دليل فافترقا **المسلك الثالث** انه لو جاز ان يحكموا من غير مستند
لجاز ذلك لكل واحد منهم فانهم انما يجمعون على الحكم بان يقول كل واحد منهم به ولو جاز ذلك لاحتمل
لم يكن للجمع في ذلك مزية على الاحاد ولقائل ان يقول المزية للجمع على الاحاد من وجهين الاول ان
اجماعهم يكون حجة بخلاف قول كل واحد من الاحاد الثاني ان جواز ذلك للاحاد مشروط بضم قول
الثاني اليه لانه جائز من غير ضم ولا كذلك قول الجميع فانه جائز على الاطلاق **المسلك الرابع** ان
القول في الذريعة من غير دلالة ولا امارة خطا ولو اتفقوا عليه كانوا مجمعين على الخطا وذلك قبيح

قادح في الاجماع ولقائل ان يقول متى يكون ذلك خطاء اذا لم تجتمع الامة عليه ام اذا اجتمعت الاول
مسلم والثاني دعوى محل النزاع ان المقالة اذا لم تستند لها الى دليل لا نعلم انتفاءها
الى وضع الشارع وما يكون كذلك لا يجوز الاخذ به ولقائل ان يقول اما ان يراد بانه لا يعرف انتفاءها
الى وضع الشارع انه لا يعرف ذلك عن دليل شرعي او لانه لا يعلم كونها مصيبة لحكم الشارع او معنى اخر
الاول مسلم وهو عين صورة الواقع المختلف فيه والثاني دعوى محل النزاع والثالث فلا بد من تصوير
والدلالة السادس انه لو جاز انعقاد الاجماع من غير دليل لم يكن الاشتراط الاجتهاد في قول المجمعين
معنى وهو محال لان اشتراط الاجتهاد مجمع عليه ولقائل ان يقول الاجتهاد مشترط لحالة الاجماع
او حالة الاجماع الاول مسلم والثاني دعوى محل النزاع فان المخصم اذا قال بجواز الاصابة وامتناع الخطاء على
الاجماع من غير دليل كيف نسلم اشتراط الاجتهاد في مثل هذه الصورة فهذه جملة ما ظفرت به من المسالك
الثابتين وليس شيء منها موجبا لاستفادة مقالة المخالف والحكم بعيد عن الصواب واما المثبتون فقد
احتجوا بمسلكين الاول ان الاجماع حجة فلو انعقد فجعله حجة الا دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة في
اثبات الحكم المجمع عليه ولم يكن في اثبات كون الاجماع حجة فائدة وهو باطل من ثلاثة اوجه الاول انه
امكن ان يقال فائدة كون الاجماع حجة جواز الاخذ به واسقاط البحث عن ذلك الدليل وجوهه المخالفة اجماع
قبل اتفاق الثاني ان ما ذكرتم يوجب عدم انعقاد الاجماع عن الدليل ولم يقولوا به الثالث انه
ينتقض بقول الرسول فانه حجة بالاتفاق مع انه لا يقول ما يقوله الا عن دليل وهو ما يوحى به اليه
على ما نطق به النص المسلك الثاني استدلالهم بالواقع وهو انهم قالوا قد انعقد الاجماع من غير دليل
كاجماعهم على جواز الخلع وانصاب الحجاب على الطريق واجراء الحلاق واخذ الخراج ونحو ولقائل ان يقول
لا نسلم وقوع شيء من الاجماعات الا على دليل غاية انه لم ينقل للاكتفاء بالاجماع عنه واذا عرف
ضعف الماخذ من الجانبين فالواجب ان يقال انهم ان اجمعوا عن غير دليل فلا يكون اجماعهم الا حاضرة
استحالة الخطا عليهم واما ان يقال انه لا يتصور اجماعهم الا عن دليل او يتصور فذلك مما تظهر ضعف
الماخذ فيه من الجانبين القائلون بانه لا ينعقد الاجماع الا عن مستند اختلفوا في
جوازا نعقاده عن الاجتهاد والقياس فجوزه الاكثرون لكن اختلفوا في الوقوع نفيا واثباتا والقائلون
بثبوته اختلفوا فمنهم من قال ان الاجماع مع ذلك يكون حجة خلافا لهم الاكثرون ومنهم من قال
لا حجة مخالفة لان القول بالاجتهاد في ذلك يفتح باب الاجتهاد ولا يحرمه وذهبت الشيعة وداود
الظاهري وابن جرير الطبري الى المنع من ذلك ومن الناس من قال بجواز ذلك بالقياس الجلي دون
الخفي والمختار جوازه ووقوعه وانه حجة تمنع مخالفة اما دليل الجواز العقلي فهو انا قد وجدنا العقل

الكثير

الكثير الزائد على عدد التواتر مجمعين على احكام باطلة لا تستند الى دليل قطعي ولا ظني كما ذكرناه في
مسئلة تصور انعقاد الاجماع وجوازا نعقاده عن الدليل الظاهر اولى كيف وانا لو قدرنا وقوع ذلك امر
لم يلزم عنه لذاته محال عقلا ولا معنى للجائز سوى هذا واما دليل الوقوع فهو ان الصحابة احتجت
على امامة ابي بكر من طريق الاجتهاد والرأي حتى قال جماعة منهم رضيه رسول الله صلعم لديننا افلا
نرضاه لدنيانا وقال بعضهم ان تولوها ابا بكر تجدوه قويا في امر الله ضعيفا في بدنه وايضا فانهم
اتفقوا على قتال مانعي الزكوة بطريق الاجتهاد حتى قال ابو بكر والله لاقاتلن من فرق بين ما جمع الله قال الله
ايتوا الصلوة واتوا الزكوة واجمعوا على تحريم لحم المخنق بقياسا على تحريم لحمه واجمعوا على اراقة الفرق
والدفن السائل اذا وقعت فيه فارة وماتت قياسا على السمن وعلى تامير خالد بن الوليد في موضع كان
فيه باجتهاده واجمعوا في زمن عمر على حد شارب الخمر ثمانين بالاجتهاد حتى قال علي رضي الله عنه
لانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فاذا حد المفتري ان يقام عليه حد المفترين قال
عبد الرحمن بن عوف هذا حد واعلى الحد ثمانون واجمعوا ايضا بطريق الاجتهاد على جزاء الصيد بمقدار
ارش الجناية ومقدار نفقة القريب وعدالة الائمة والقضاة ونحو ذلك واذا ثبت الجواز والوقوع
وجب ان يكون حجة متبعة لما ثبت في مسئلة كون الاجماع حجة فان قيل ما ذكرتموه من دليل الجواز
معارض بما يدل على عدمه وبيانه من خمسة اوجه الاول انه ما من عصر الا وفيه جماعة من فقهاء القياس
ارظنين وقوما لناس وانهاهم مختلفة فما دراك الوقوف عليه وذلك مما يحيل اتفاقهم على اثبات
الحكم به عادة كما يستحيل اتفاقهم على كل طعام واحد ووقت واحد لاختلاف مزجهم الثالث
ان الاجماع دليل مقطوع به حتى ان مخالفه مبتدع ويفسق والدليل المظنون الثابت بالاجتهاد على
ضده وذلك مما يمنع من استناد الاجماع اليه الرابع ان الاجماع اصل من اصول الادلة وهو معصوم
عن الخطاء والقياس فرع وعرضة للخطا واستناد الاصل وما هو معصوم عن الخطاء الى الفرع فيما هو
عرضة للخطا ممتنع الخامس ان الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد
او قياس لحرمت المخالفة المجائزة بالاجماع وذلك تناقض واما ما ذكروه من دليل الوقوع فلا نسلم
ان اجماعهم في جميع صور الاجماع كان عن القياس والاجتهاد بل انما كان ذلك عن نصوص ظهرت
للمجتهدين منها ما ظهر لنا وذلك لتمسك ابي بكر في قتال مانعي الزكوة بقوله تع اتيموا الصلوة واتوا
الزكوة وباستثناء النبي صلعم وهو قوله لا يحقنها من قوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله
وكالاستدلال عمر الصحابة على تقديم ابي بكر بفعله النبي صلعم حيث قالوا ايكم يطيب نفسا ان يتقدم قدمه
قدمها رسول الله صلعم ومنها ما لم يظهر لنا للاكتفاء بالاجماع عن نقله والجواب من الوجه الاول

انا لا نسلم وقوع الخلاف في القياس في العصر الاول ليمتنع ما ذكرتم ووجود الخلاف بعده في القياس
غايته المنع من انعقاد الاجماع على القياس بعد وقوع الخلاف فيه ولا يمنع من ذلك مطلقا كيف
وهو منقوض بخبر الواحد فانه مختلف فيه وفي اسباب تزكيته ومع ذلك فقد وافقوا على انعقاد
الاجماع بناء عليه وعن الثاني ان القياس اذا ظهر وعدم الميل والهوى فلا يبعد اتفاق العقلاء عليه
ويكون داعيا الى الحكم به وان تعدد ذلك في وقت معين لتفاوت افهامهم وجدهم في النظر والاجتهاد
فلا يتعدد ذلك في ازمنة متطاولة كما لا يتعدد اتفاقهم على العمل بخبر الواحد مع ان عدالته مظنونة
بما يظهر من الامارات الدالة عليها والاسباب الموجبة لتزكيته وهذا بخلاف اتفاق الكافة على
طعام واحد فان اختلاف امزجتهم موجب لاختلاف اغراضهم وشهواتهم ولا داعي لهم الى الاجماع عليه
كما هذا الداعي لهم عند ظهور القياس الى الحكم بمقتضاه وعن الثالث من وجهين الاول ان الامة
اذا اتفقت على ثبوت حكم القياس باجماعهم على ذلك فيسبقه اجماعهم على صحة ذلك القياس وبذلك
يخرج عن كونه ظنيا فاذا استند الاجماع القطعي انما هو الى قطعي لا الى ظني الثاني ان ما ذكرتم
ينتقض بما اذا وقفنا عليه من انعقاد الاجماع بناء على خبر الواحد مع كونه ظنيا والاجماع المستند اليه
قطعي فاهو الجواب في صورة الالزام يكون جوابا في محل النزاع وعن الرابع ان القياس الذي هو
مستند الاجماع ليس هو نوع الاجماع بل يعتبر من الكتاب والسنة وذلك لا يتحقق معه بناء الاجماع
على مزعمه قولهم ان القياس عرضة للخطا بخلاف الاجماع جوابه ما سبق في جواب الوجه الذي قبله وعن
الخامس ان الاجماع انما انعقد على جواز مخالفة المجتهد المنفرد بالاجتهاد كالواحد الاثنين دون
اجتهاد الامة فهم الامة في الصورة المذكورة انما اجمعت على نصوص تلقاها وان امكن التشبث بما اوردوه
من النصوص في بعض الصور فالعدد فيما لم يظهر فيه نص مع تقريرهم بالقياس والحاقه بصورة
نبه ذكرناه ولو كان لهم نص لما عدلوا عنه الى التصريح بالقياس واذا ثبت جواز انعقاد الاجماع عن
القياس وعن غيره من الدلالة الظنية فلو ظهر دليل من الادلة الظنية ورأينا الامة قد حكمت بمقتضاه
فان غلب على الظن كونه هو المستند فلا يجب تعيينه لجواز ان يكون المستند غيره لتكثر الادلة في نفس
الامر خلافا لابي عبد الله البصري **المسألة التاسعة العشرون** اذا اختلفت اهل العصر في مسألة على
قولين هل يجوز لمن بعدهم احداث قول ثالث اختلفوا فيه فذهب الجمهور الى المنع من ذلك خلافا لبعض
الشيعة وبعض الحنفية وبعض اهل الظاهر وذلك كما لو قال البعض اهل العصر انه يجوز التمايز الذي لها
المشتري ثم وجد بها عيبا يمنع الرد وقال بعضهم بالرد مع العقر فالقول بالرد محدثا قول ثالث ولذلك
لو قال بعضهم الحديث جميع المال مع الاخ وقال بعضهم بالمقاسمة فالقول بانه لا يرث شيئا قول ثالث

وكذلك

وكذلك اذا قال بعضهم النية معتبرة في جميع الطهارات وقال البعض النية معتبرة في البعض دون البعض
فالقول بانها لا تعتبر في شيء من الطهارات قول ثالث وفي معنى هذا ما لو قال بعضهم بجواز فسخ
النكاح بالعيوب الخمس وقال البعض لا يجوز الفسخ بشيء منها فالقول بالفسخ بالبعض دون البعض قول
ثالث وكذلك اذا قال بعضهم في زوج وابوين او زوجة وابوين للام ثلث الاصل في المسألتين وقال
بعضهم لها ثلث ما يبقى بعد نصيب الزوج والزوجة فالقول بان لها ثلث الاصل في احدى المسألتين
وثلث ما يبقى في المسألة الاخرى قول ثالث واحتج الغزالي على امتناع القول الثالث بانه لو جاز القول الثالث
فاما ان لا يكون له دليل اولا دليل فان كان الاول فالقول به ممتنع وان كان الثاني فيلزم منه نسبة الامة
الى الامة بنسبتهم الى تضييعه والغفلة وهو قبيح وهو ضعيف فانه انما يلزم من ذلك نسبة الامة الى
الخطاء ان لو كان الحق في المسألة معينا وليس كذلك على ما سيأتي واذا كان كل مجتهد مصيبا فالتخطئة
تكون ممتنعة واحتج القاضي عبد الجبار على ذلك بان الامة اذا اختلفت على قولين فقد اجمعت من حيث
المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طائفة يوجب الاخذ بقولها ويقول مخالفها ويحرم الاخذ
بغير ذلك وهو ضعيف ايضا وذلك لانا نختم تمامه ايجاب كل واحدة من الطائفتين الاخذ بقولها
او قول مخالفها بتقدير ان لا يكون اجتهاد الغير مفضيا الى القول الثالث والمختار ذلك انما هو
التفصيل وهو انه ان كان القول الثالث ترفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من المخالفة
الاجماع وذلك كما في مسألة الجارية المشتراة فانه اذا اتفقت الامة فيها على قولين وهما امتناع الرد
والرد مع العقر القولان متفقان على امتناع الرد مجانا فالقول به يكون خرقا للاجماع السابق وكذلك
في مسألة الجد فانه اذا اتفقت الامة على قولين وهما استقلاله بالميراث ومقاسمته للاخ فقد اتفق
الفريقان على ان للجد نصيبا من المال فالقول بالحادث انه لا يرث شيئا يكون خرقا للاجماع وكذلك
في مسألة النية في الطهارة اذا اتفقت الامة فيها على قولين وهما اعتبار النية في جميع الطهارات
وعدم اعتبارها في البعض دون البعض فقد اتفق القولان على اعتبارها في البعض فالقول المحدث
الثاني لاعتبارها مطلقا يكون خرقا للاجماع السابق واما ان كان القول الثالث لا يرفع ما اتفق
عليه القولان بل وافق كل قول من القولين من وجه وخالفه من وجه فهو جائز اذ ليس فيه
خرق الاجماع وذلك كما لو قال بعضهم باعتبار النية في جميع الطهارات وقال البعض منفي
باعتبارها في جميع الطهارات فالقول الثالث وهو اعتبارها في البعض دون البعض لا يكون
خرقا للاجماع لان خرق الاجماع انما هو القول بما يخالف ما اتفق عليه اهل الاجماع وههنا
ليس كذلك فان القايل بالنفي في البعض والاثبات في البعض قد وافق في كل صورة مذهب

ذي مذهب فلم يكن مخالفا للاجماع لا في صورة اعتبار النية لكونه موافقا لقول من قال باعتبارها
في الكل ولا في صورة النفي لكونه موافقا لمن قال بنفي الاعتبار في الكل وكذلك لو قال بعضهم بانه
لا يقتل المسلم بالذمي ولا يصح بيع الغائب وقال بعضهم بجواز قتل المسلم بالذمي وصحة بيع الغائب
فمن قال بجواز قتل المسلم بالذمي وبنفي صحة بيع الغائب او بالعكس لم يكن خارقا للاجماع من غير خلاف
وكان ذلك جائزا له وعلى هذا يكون الحكم في مسألة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فانه يقول من قال بالفسخ
مطلقا لم يقل بالتفصيل وكذلك من قال بالنفي مطلقا فالقول بالتفصيل قول لم يقل به قائل قلنا
وعدم القائل به مما لا يمنع من القول به واذا لم يجز ان يحكم في واقعة متحدة بحكم اذا لم يكن قد سبق
فيها احد قول وهو خلاف الاجماع فان قيل فكما من القائلين بالنفي والاثبات مطلقا قائل بنفي التفصيل
فالقول بالتفصيل يكون خرقا للاجماع قلنا لا نسلم ذلك فان قول كل واحد منهما بنفي التفصيل اما ان يعرف
من صريح مقاله او من قوله بالنفي والاثبات مطلقا الاول ممنوع حتى ان كل واحد من الفريقين لو صرح
بنفي التفصيل لما ساغ القول بالتفصيل والثاني غير مستلزم للقول بنفي التفصيل والا لامتنع القول
بالتفصيل فيما ذكرناه من مسألة المسلم بالذمي وبيع الغائب وهو ممتنع فان قيل القول بالتفصيل
فيه تخطئة كل واحد من الفريقين في بعض ما ذهب اليه وتخطئة الفريقين تخطئة للامة وذلك محال
قلنا المحال انما هو تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه واما تخطئة كل بعض فيما لم يتفق عليه لا يكون محالا
وعلى هذا يجوز انقسام الامة الى قسمين وكلاهما مخطئ في مسألة لما ذكرناه وان خالف فيه الاكثرون
شبه المخالفين الاولى ان اختلاف الامة على قولين دليل سوغ الاجتهاد والقول الثالث حادث
عن الاجتهاد فكان جائزا الثانية انهم قالوا اجمعنا على ان الصحابة لو تعرض عصرهم وكانوا
قد استدلوا في مسألة من المسائل بدليلين فانه يجوز للناس الاستدلال بدليل ثالث فكذلك القول
الثالث الثالثة انهم قالوا دليل جواز احداث قول ثالث الوقوع من غير انكار من الامة
فمن ذلك ان الصحابة اختلفوا في مسألة زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس
للام ثلث الاصل بعد فرض الزوج والزوجة وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرض الزوج و
الزوجة وقد احدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين يقول ابن عباس في زوج وابوين
دون الزوجة والابوين وقال تابعي اخر بالعكس ومن ذلك ان الصحابة اختلفوا في قوله
انت على حرام على ستة اوجه فاحدث صرفي وهو من التابعين مذهبا سابعا وهو انه
لا يتعلق بقوله حكم والجواب عن الشبهة الاولى ان ذلك يدل على تسويغ الاجتهاد منهم
او من غيرهم الاول مسلم والثاني ممنوع وعن الثانية بالفرق وبيانه من وجهين الاول

ان الاستدلال بدليل ثالث يؤكد ما صار اليه الامة عن الحكم ولا يبطله بخلاف القول الثالث
على ما حققناه الثاني ان اتفاقهم على دليل واحد لا يمنع من دليل اخر ومع ذلك فان اتفاقهم
على حكم واحد مانع من ابداع حكم اخر مخالف له فاحترقنا وعن الثالثة اما مسألة الزوج والزوجة
مع الابوين فهي من قبيل ما لا يرتفع ما اتفق عليه الفريقان بل قول ابن سيرين وغيره من التابعين فيما
ذهبا اليه غير مخالف للاجماع بل هو قائل في كل صورة بمذهب ذي مذهب كما قررناه ويتقدير ان يكون
رافعا لما اتفق عليه الفريقان فلا يخلو اما ان يكون لم يستقر قول جميع الصحابة على قولين بل قول البعض
او قد استقر عليهما قول جميع الصحابة فان كان الاول فليس فيه مخالفة للاجماع بل هو مخالفة البعض
وان كان الثاني فاما ان يكون قد خالفهم في وقت اتفاقهم على القولين او بعد ذلك فان كان
الاول فهو من اهل الاجماع وقد خالفهم حالة اتفاقهم على القولين فلا يكون بذلك خارقا للاجماع
وان قدر احداث قوله بعد ذلك فهو مردود غير مقبول وعدم نقل الانكار لا يدل على صحته في
نفسه وعلى هذا يكون الجواب في مسألة انت على حرام **المسألة الثلاثون** اذا استدل اهل العصر
في مسألة بدليلين او تاويلين او تاويل وخبر فهل يجوز لمن بعدهم احداث دليل او تاويل اخر لا يخلو اما ان يكون
اهل العصر قد نصوا على الابطال ذلك الدليل بعد ذلك التاويل او على صحته او سكتوا عن الامرين فان
كان الاول لم يجز احداثه لما فيه من تخطئة الامة فيما جمعوا عليه وان كان الثاني جاز احداثه
اذ لا تخطئة فيه وان كان الثالث فقد ذهب الجمهور الى جوازه منع منه الاقلون والمختار جوازه
لا اذا لزم من ذلك القدح فيما اجمع عليه كان ذلك جائزا كما لو لم يسبقه تاويل او دليل اخر وهذا
فان الناس في كل عصر لم يزالوا يستخرجون الادلة والتاويلات المخارج لادلة من تقدم وتاويلاته
ولم ينكر عليهم احد فكان ذلك اجماعا فان قيل ما ذكرتموه معارض بالكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين والدليل والتاويل الثاني ليس هو سبيل المسلمين
وايضا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف دل على انهم يامرون بكل معروف
لانه ذكر المعروف بالالف واللام المستغرقة ولو كان الدليل والتاويل الثاني معروفا لامر
وبه حيث لم يامروا به ولم يكن معروفا فكان منكرا واما السنة فقوله عليه الصلوة
والسلام امتي لا تجتمع على الخطاء وقد ذهبوا على الدليل والتاويل الثاني فلا يكون ذهابهم
عنه خطا ولو كان دليلا صحيحا او تاويلا صحيحا لكان الذهاب عنه خطا وهو محال واما المعقول
فهو انه لو جاز ان يذهب على اهل العصر الاول الدليل الثاني لجاز ان يوجد للتقدم المانع بدليلين
على حكم واحد والتيمم يرفع الحكم لاحد الدليلين ويذهب عن الاخر وهو ممتنع والجواب عن الاية

الاولى ان الذم فيها اما ان يكون على ترك العمل بما اتفقوا عليه من اثبات او نفى واما سلوك ما لم يتفقوا
له نفى ولا اثبات الاول مسلم غير انه لا تعلق له فيما نحن فيه فان المحدث للتاويل والثانى
غير تارك لدليل اهل العصر الاول بل التاويل بلغاية ضم دليل الى دليل وتاويل الى تاويل والهوا تارك
لما نفوا عنه من الدليل والتاويل الثانى اذا لكلام فيما اذا لم يكونوا قد نفوا عنه والثانى ما لا سبيل الى
حمل الاية عليه لما فيه من ايحاق الذم بما لا يفوض فيه ابطال الاجماع لا نفى ولا اثبات وعن الاية الثانية
انها مشتركة الدلالة وذلك لان قوله وينهون عن المنكر يقتضى كونهم ناهين عن كل منكر لما ذكرنا من لام
الاستغراق ولو كان الدليل والتاويل الثانى منكرا لنهوا عنه ولم ينهوا فلا يكون منكرا وعن الشبهات
ذهابهم عما لا تعليل ولا تاويل الثانى مع صحته انما يكون خطا ان لو لم يستغنوا عنه بدليلهم وتاويلهم
وعن المعقول انه قياس من غير جامع صحيح فلا يقبل كيف وانه لا يخلو اما ان يكون مع تعريفه الحكم
الواحد بدليلين فتكلف اثبات الحكم بهما او باحدهما فان كان الثانى فلا مانع من افادة الحكم باحدهما
دون الاخر وان كان الاول فلا يلزم من امتناع اثبات الحكم باحد الدليلين دون الاخر ان يكونوا قد
كلفوا بذلك وهو غير مسلم **المسئلة الحادية والعشرون** اذا اختلف اهل عصر من الاعصار فى مسئلة
من المسائل على قولين واستقر خلافهم فى ذلك ولم يوجد له نكير فهل يتصور انعقاد اجماع من بعدهم
على احد القولين بحيث يمتنع على المجتهد المصير الى القول الاخر ام لا ذهب ابو بكر الصيرفى من اصحاب
الشافعى واحمد بن حنبل وابو الحسن وامام الحرمين والغزالى وجماعة من الاصوليين الى امتناعه وذهبت
المعتزلة وكثير من اصحاب الشافعى وابى حنيفة الى جوازه والاول هو المختار وذلك لان الامة اذا اختلفت
على القولين واستقر خلافهم فى ذلك بعد تمام النظر والاجتهاد فقد انعقد اجماعهم على تسويغ الاخذ
بكل واحد من القولين باجتهاد او تقليد وهم معصومون من الخطاء اذ اجمعوا عليه على ما سبق من الدلالة
السمعية فكل اجماع من بعدهم على احد القولين على وجه يمتنع على المجتهد المصير الى الاخر مع ان الامة فى العصر
الاول مجمعة على جواز الاخذ به ففيه تخطئة اهل العصر الاول فيما ذهبوا اليه وذلك يستحيل ان يكون الحق فى جواز
الاخذ بذلك القول والمنع من الاخذ به معا فلا بد ان يكون احد الامرين خطاء ويلزمه تخطئة اهل الاجماعين
القاطعين وهو محال فثبت ان اجماع التابعين على احد قولى اهل العصر الاول يفضى الى امر ممتنع فكان
ممتنعا لكن ليس هذا الامتناع عقليا بل سمعيا فان قيل اتفاق اهل العصر على قولين لا يلزم منه اتفاقهم
على جواز الاخذ بكل واحد منهما لان احد القولين لا بد وان يكون خطا لقوله اذا اجتهدا محاكم
فاخطا فله اجر وان اصاب فله اجران واجماع الامة على تجويز الاخذ بالخطاء خطاء وان سلمنا اجماعهم
على ذلك ولكن ما المانع ان يقال بان اهل العصر الاول انما اتفقوا على تسويغ الاجتهاد والاخذ بكل واحد

من القولين

من القولين بشرط ان لا يظهر اجماع كاتفاقهم على ان فرض العادم انما هو التيمم مشروطا بعدم الماء فاذا
وجد الماء زال حكم ذلك الاجماع سلمنا ان اجماعهم على ذلك غير مشروط ولكن اجماعهم على ذلك يدل
على جواز الاخذ باحد القولين فاذا اجمع اهل العصر الثانى على احد القولين واجماعهم عليه موافق
لاجماع اهل العصر الاول على جواز الاخذ به لا انه مخالف لاجماعهم وما يكون موافقا للاجماع لا يكون
ممتنعا سمعا سلمنا ولكن ما ذكرتم على الامتناع لكنه معارض بما يدل على جوازه وبيانه بالوقوع وذلك
ان الصحابة اتفقوا على بيعة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى بيت عائشة بعد اختلافهم فى موضع
دفنه واتفقوا على اقامة ابى بكر بعد اختلافهم فى اعيان من يكون اماما واتفقوا على قتال مانعى
الزكوة بعد اختلافهم فى ذلك واتفق التابعون على امتناع بيع امهات الاولاد بعد اختلاف الصحابة
فى ذلك ولو كان الاتفاق بعد الخلاف ممتنعا لما كان ذلك واتفقوا مجمعين على استبدال الاولى لا نسلم ان احد
القولين لا بد وان يكون خطا بل كل مجتهد فى مسائل الاجتهاد مصيب على ما يأتى تحقيقه وما ذكرتم
من تحقيق التاويل لا يكفى كيف وانه يجب اعتقاد الاصابة نظرا الى اجماع الامة على جواز الاخذ بكل واحد
من الاقوال ولو لم يكن صوابا لما كان اجماعهم على تجويز الاخذ بالخطاء وهو محال وعن السؤال الثانى
انه لو جوز مثل هذا الاشتراط فى اجماعهم على مثل هذا الحكم مع ان الامة اطبقوا ولم ينكر ولا الشاذ
مثل ذلك فى كل اجماع والساغ ان يتفق الامة على قول واحد ومن بعدهم على ثلاثة بجواز ان يكون اجماعهم
مشروطا بان لا يظهر اجماع مخالف له بل ويجوز للواحد من المجتهدين المخالفة لما قيل من الشرط وهو محال
لان الاجماع منعقد على ان كل من خالف الاجماع المطلق الذى لم يظهر فيه ما ذكرتم من الشرط فهو مخطئ
اثم وبه ابطلوا ما صار اليه ابو عبد الله البصرى من جواز انقطاع الاجماع خلافا لاجماع السابق وعن
السؤال الثالث ان اجماع اهل عصر الثانى لم يكن محالا لنفى اجماعهم على احد القولين بل انما يستلزم منه من
امتناع الاخذ بالقول الاخر وعن السؤال الرابع ان الاتفاق فيما ذكرتم من مسئلة الدين والامامة وقتال
مانعى الزكوة لم يكن بعد استقرار الخلاف فيما بينهم واستمرار كل واحد من المجتهدين على ما ذهب
اليه بل انما كان ذلك الخلاف على طرف الثمرة كما جرت به العادة فى حالة البحث عما ينبغى ان يعمل
بين العقلاء بخلاف ما وقع النزاع فيه سلمنا انه كان ذلك الاتفاق بعد استقرار الخلاف غير انه اتفاق
من المختلفين باعيانهم ومن شرط فى الاجماع انقراض عصر المجتهدين لم يمنع من وجوده او جوع بعضهم
عما اجمعوا عليه والخلاف معه انما يتصور فى المجمعين على خلافهم بعد انقراض عصر الاولين غير ان الصواب
الاول هو المختار واما سلمنا امتناع الاخذ دون خلاف الصحابة فما استمروا سنة الى انقراض عصرهم
فلا نسلم اجماع التابعين قاطبة على امتناع بيعتهم فان مذهب على فى جواز بيعتهم لم ينم بل جميع الشيعة

وكل من هو من اهل الحل والعقد على مذهبه قايل به والى الان وهو مذهب الشافعى فى احد قوليه
المسئلة الثانية والعشرون اذا اختلفت الصحابة واهل اى عصر كان فى المسئلة على قولين
فهل يجوز اتفاقهم بعد استقرار خلافهم على القولين والمنع من جواز المصير الى القول الاخر اختلفوا
فيه فمنهم من اعتبر انقراض العصر فى الاجماع قطع بجوازه ومن لم يعتبر انقراض العصر اختلفوا فمنهم من جوزه
بشرط ان يكون مستندا تفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد لا دليل قاطع ومنهم من منع من ذلك
مطلقا ولم يجوز انعقاده اجماعهم على احد قوليهم وهو المختار وذلك لانا بينا ان اتفاق الامة على الحكم
ولو فى لحظة واحدة كان ذلك مستندا الى دليل ظنى او قطعى انه يكون حجة قاطعة مانعة من مخالفة
وقد بينا فى المسئلة المتقدمة ان الامة اذا استقر خلافهم فى المسئلة على قولين فهو اجماع منهم على تجويز
من الاخذ بكل واحد من القولين تقريرا اجماعهم على احد القولين بعد ذلك لزم منه المحال الذى بيناه فى
تقرير المسئلة التى قبلها وكل ما ورد فى المسئلة المتقدمة من الاعتراض والاحتمال فهو بعينه متوجه ههنا
فعليك باعتباره ونقله الى ههنا تجد ان هذه المسئلة تختص بسؤال اخر وهو ان يقال اذا اتفق جميع الصحابة
واهل اى عصر كان على حكم وخالفهم واحد منهم فانه لا يمتنع ان يظهر لذلك الواحد ظهر الثانى الامة
ومع ظهور ذلك لهما ان معناه من المصير الى مقتضاه فقد معناه من الحكم الدليل الذى ظهر له ولهما ان الامة
معه واوجبنا عليه الحكم بما يخالف ذلك ويقطع ببطلانه وهو محال وان لم تمنعه من العمل به فقد حصل
الوفاق منهم بعينه خلاف وهو المطلوب قلنا لو ظهر له ما ظهر للامة فنحن لا نجيل عليه الترجيح اليه ولكنا
نقول باستحالة ظهوره عليه لا من جهة العقل بل من جهة الشرع وهو ما يفضى اليه من تعارض الاجماعين
ولزوم الخطاء فى احدهما كما بيناه فى المسئلة المتقدمة ولا ندرى بينهما الا من جهة ان اهل الاجماع فى هذه
المسئلة هم الذين اجمعوا باعيانهم على ما اجمعوا عليه والخالفون لا غيرهم بخلاف المسئلة الاولى وانما المخالف
فى المسئلة الاولى قد يتوهم انه بعض الامة الخاصة فى تلك المسئلة التى اتفقوا عليها وهذه المسئلة
المجمعون هم كل الامة ولذلك كان الاشكال فى هذه المسئلة اعظم منه فى الاولى وعلى هذا نقول انه
اذا اختلف اهل العصر فى مسئلة على قولين ثم مات احد القسمين وبقى القسم الاخر فانه لا يكون قولهم
اجماعا ما لم يخاصر الاخذ بالقول الاخر والوجه فى تقرير ما سبق وان خالف فيه قوم **المسئلة الثالثة**
والعشرون هل يمكن وجود خبر او دليل ولا معارض له واشتراك الامة فى عدم العلم به اختلفوا
فيه فمنهم من جوزه مصيرا منه الى انهم غير مكلفين بالعمل بما لم يظهر لهم يبلغهم فاشتراكهم فى عدم
العلم به لا يكون خطا فان عدم العلم ليس من فعلهم وخطا المكلف من اوصاف فعله ومنهم من احاله
مصيرا منه الى انهم لو اشتركوا فى عدم العلم به لكان ذلك سبيلا لهم ولوجب على غيرهم اتباعهم

واشتراكهم

واشتراكهم فى عدم تحصيل العلم به لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين الاية والمختار انه لا مانع من اشتراكهم
فى عدم العلم به ان كان عليهم موافقا لمقتضاه لعدم تكليفهم بمعرفة ما لم يبلغهم ولم تلاحقه فيهما
ههنا لان سبيل كل طايفة فاكان من الافعال المقصودة لهم المتداولة فيما بينهم باتفاق منهم على
هو المتبادر الى الفهم من قول القايل سبيل فلان كذا وعدم العلم ليس من فعله لانه
لا يكون سبيلا لهم كيف وانا نفرض ان المقصود من الاية انما هو الحث على متابعة سبيل المؤمنين ولو كان
عدم العلم بالدليل سبيلا لهم لكانت الاية حاثة على متابعته والشارع لا يحث على الجهل بادلة الشريعة
اجماعا واما ان علمهم على خلافه فهو محال لما فيه من الاجماع الامة على الخطا المنفر بالادلة السمعية **المسئلة الرابعة**
والعشرون اختلفوا فى تصور ارتداد امة محمد فى عصر الاعصار فنفاه اثباتا ولا مشاحة فى تصور
ذلك عقلا وانما الخلاف فى امتناعه سمعا والمختار امتناعه لقوله تعالى لا تجتمع على الخطاء الى غير
ذلك من الاحاديث السابقة الدالة على عصمة الامة عن فعل الخطا والضلال فان قيل ارتدادهم
ليس من امة محمد فلا تكون الاخبار متناولة لهم قلنا الاخبار دالة على ان امة محمد لا يصدق عليهم الاتفاق
على الخطاء واذا ارتدت الامة صدق قول القايل ان امة محمد قد اتفقت على الردة والردة عين الخطا
وذلك ممتنع **المسئلة الخامسة والعشرون** اختلف العلماء فى دية اليهودى فمنهم من قال انها مثل دية المسلم
ومنهم من قال انها على النصف منها ومنهم من قال انها على الثلث من حضورها فى الثلث كالشافعى اختلفوا
فيه فظن بعض الفقهاء انه مستند فى ذلك الاجماع وليس كذلك بل الحصر فى الثلث مشتمل على
وجوب الثلث ونفى الزيادة موجب الثلث مجمع عليه ولا خلاف فيه واما نفى الزيادة فقد جمع عليه
لوقوع الخلاف فيه بل نفيه عند من نفاه انما هو مستند اما الى ظهور دليل فى نظره ينفيه من وجود
مانع او فوات شرط وعدم المدارك والاعتقال على استصحاب النفى الاصلى وليس ذلك من الاجماع فى شىء
المسئلة السادسة والعشرون اختلفوا فى ثبوت الاجماع بخبر الواحد فاجازه جماعة من اصحابنا واصحاب
ابى حنيفة والحنابلة وانكره جماعة من اصحاب ابى حنيفة بعض اصحابنا كالمرتضى مع اتفاق الكل
على ان ما يثبت بخبر الواحد لا يكون الا ظنيا فى سنده وان كان قطعيا فى متنه وحجت من قال
بجوازه النص والقياس اما النص فقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ذكر الظاهر
بالالف واللام المستغرقة فدخل فيه الاجماع الثالث بخبر الواحد لكونه ظاهرا ظنيا واما القياس فهو
ان خبر الواحد عن الاجماع مفيد للظن فكان حجة كخبره عن نص الرسول وحجة المانعين من ذلك
ان اكون الاجماع المنقول على لسان الاحاد حاصل من اصول الفقه كالقياس وخبر الواحد عن الرسول
وذلك مما لم يرد من الامة فيه اجماع قاطع يدل على جواز الاحتجاج به ولا نص قاطع من كتاب او سنة

وما عدا ذلك من الظواهر غير صحيح لها في الاصول ولن احتج بها في الفروع وبالجملة فالمسئلة داخلة على
اشتراط كون دليل الاصل مقطعيا وبه ولا عدم اشتراطه فمن اشترط القطع منع ان يكون خبر الواحد مفيدا
في نقل الاجماع ومن لم يشترط ذلك كان الاجماع المنقول على لسان الاحاد عنده حجة والظهور في هذه
المسئلة للقدح من الجانبين دون المستدل **المسئلة التاسعة والعشرون** اختلفوا في تكفير الجاحد
الحكم المجمع عليه نائبة بعقل الفقها وانكر الباقون مع اتفاقهم على انكار حكم الاجماع الظني غير موجب للتكفير
والحق انما هو التفصيل وهو ان حكم الاجماع اما ان يكون داخلا في مفهوم اسم الاسلام كالعبادات الخمس
ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة او لا يكون كذلك كالحكم بحل البيع وصحة الاجارة ونحوهما فان كان الاول
فجاحده كافر لزوال ملة حقيقة الاسلام له وان كان فلا **خاتمة** فيما يكون الاجماع فيه وما لا يكون وان
الاجماع في الاديان السالفة كان حجة ام لا اما الاول فهو ان المجمع عليه لا يخلو اما ان يكون صحة الاجماع متوقفة
عليه او لا يكون فان كان الاول فالاحتجاج بالاجماع على ذلك المسئلة يكون مستفادا لتوقف حجية كل واحد منهما
على الاخر وهو دور وذلك كالاستدلال على وجود الرب تعالى وصحة النبوة من حيث ان صحة الاجماع متوقفة
على النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطاء على ما سبق تقريره وصحة النصوص متوقفة على وجود الرب
المرسل وكون محمد رسولا فاذا توقف معرفة وجود الرب ورسالة رسوله على حجية الاجماع كان دورا وان كان
من القسم الثاني فالمجمع عليه اما ان يكون من امور الدين او الدنيا فان كان من امور الدين فهو
حجة مانعة من المخالفة ان كان قطعيا من غير خلاف عند القائلين بالاجماع وسواء كان ذلك
المتفق عليه عقليا كدينية الرب لا في جهة ونفي الشريك لله تعالى او شرعيا كوجوب الصلوة والزكوة و
نحوه واما ان كان المجمع عليه من امور الدنيا كالاجماع على ما سفق من الاراء في الحروب وتدبير المحبوس
وترتيب امور الرعية فقد اختلف قول القاضي عبد الجبار بالنفي والاثبات فقال تارة بامتناع مخالفته
وتارة بالجواز وتابعه على كل واحد من القولين جماعة والحق انما هو المنع من المخالفة وانه حجة لازمة
لان العمومات الدالة على عصمة الامة عن الخطاء ووجوب اتباعهم في الذي اجمعوا عليه عامة في كل
ما اجمعوا عليه واما ان الاجماع في الاديان السالفة كان حجة ام لا فقد اختلف فيه الاصوليون والحق
في ذلك ان اثبات ذلك او نفيه من الاستغناء عنه لم يدل عليه عقل ولا نقل فالحكم بنفيه او اثباته
معتمد هذا جزاء الكلام في الاجماع **الاصل الرابع** فيما يستدل فيه الكتاب والسنة والاجماع
وهو يتعلق احدها بالنظر في السند والاخر بالنظر في المتن النوع الاول النظر في السند وهو الخبر
الاخبار عن المتن ويشتمل على ثلاثة ابواب **الباب الاول** في حقيقة الخبر واقسامه اما حقيقة
الخبر فاعلم اولا ان اسم الخبر قد يطلق على الامارات الحالية من الدلائل المعنوية كما في قولهم عينك

تخبرك

تخبرك بكذا او الغراب يخبر بكذا ومنه قول الشاعر وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المالوي
تكذب وقد يطلق على قول مخصوص لكنه مجاز في الاول وحقيقة في الثاني بدليل تبادره الى الفهم من اطلاق
لفظ الخبر والغالب انما هو استعمال اللفظ في حقيقته دون مجازه ثم القول المخصوص قد يطلق
على الصيغة كقول القائل قام زيد وقد يراد به قد يطلق على المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالصيغة كما
قررناه في الكلامات والاشبه انه في اللغة حقيقة في الصيغة لتبادرها الى الفهم من اطلاق لفظ
الخبر واذا عرفت معنى الخبر حقيقة فيما حدا اختلفوا فيه فمن اصحابنا من قال سبيل الى تحديده
بل معناه معلوم بضرورة العقل ودل على ذلك امران الاول ان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود وليس
بمعدوم وان السمع الواحد لا يكون موجودا ومعدوما ومطلق الخبر جزء من معنى الخبر الخاص والعلم
بالكل موقوف على العلم بالجزء فلو كان تصور ماهية مطلق موقوفا على الاكتساب لكان التصور الخبر
الخاص اولى ان يكون كذلك الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الامر وان هذه
الصيغ مقصودة والا لما كان كذلك وهو ضعيف اما قوله انه معلوم بالضرورة فدعوى مجردة وهي
مقابلة بنقيضها وما ذكره من الدليل على ذلك فهو دليل على ان العلم العلم به ضروري والذي لا يفتقر
في العلم الى نظر ودليل يوصل اليه ولا يفتقر الى ذلك فهو نظري لا ضروري فان قيل ما ذكرناه انما هو طريق
التنبيه لا طريق الدلالة فان من الضروريات ما يفتقر الى منبه وتنبيه على ما علم في ذاته وهو باطل
من وجهين الاول انه لو قيل ذلك لامكن دعوى الضرورية في كل علم نظري وان ما ذكرتم من التدليل
انما هو طريق التنبيه دون الدلالة وهو محال الثاني ما ذكرتم في معرض التنبيه غير مفيد اما الوجه الاول
فهو باطل من وجهين الاول ان علم الانسان بوجود نفسه وان كان ضروريا وكذلك استحالة كون الشيء
الواحد موجودا معدوما فانه علم ضروري بنسبة خاصة او بسبب نسبة خاصة او بسلب نسبة خاصة
ولا يلزم منه ان يكون ذلك علما بحقيقة المخبر من حيث هو خبر وهو محل النزاع فان قيل اذا كان
تلك النسبة الخاصة فهو عود الى تحديده وقد قلتم قيل الثاني انا وان سلمنا ان ما مثل هذه الاخبار الخاصة
معلومة بالضرورة فلا يلزم ان يكون المخبر المطلق من حيث هو خبر كذلك قوله لانا نعلم المطلق جزء
من الخبر الخاص ليس كذلك لان المخبر المطلق اعم من المخبر الخاص فلو كان جزء من معنى المخبر
الخاص لكان الاعم مستحضرا في الاخص وهو محال فان قيل الاعم لا بد وان يكون مشتركا فيه بين الامور
المختلفة التي تحته ولا معنى لاشتراكها فيه سوى كونه جزءا من معناها قلنا اما اولا فانه لا معنى
لكون الاعم مشتركا فيه انه موجود في الانواع او الاشخاص التي هي اخص منه بل معناه ان حد
الطبيعة التي عرض لها ان كانت كلية مطلقة سواء كان حد طبايع الامور الخاصة تحتها واما ثانيا

فلانه ليس كل عام يكون جزءا من الخاص ومفهوماته مجوز ان يكون من الاعراض العامة الخارجة عن
مفهوم المعنى الخاص كالاسود والابيض بالنسبة الى ما تحتهما من معنى الانسان والفرس ونحوهما واما الوجه
الثاني فباطل ايضا من جهة ان العلم الضروري انما هو واقع بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وبين
ما يحسن فيه النهي اما قبل ذلك فهو غير مسلم نعم غاية ما في ذلك انه يعلم التفرقة بين ما يجد
في نفسه من طلب الفعل والتسوية بين الامرين على وجه خاص وليس هو العلم بحقيقة الامر والخبر
فان قيل انه لا معنى للامر والخبر سوى ذلك المعلوم الخاص فهو راجع عود الى التحديد كيف وان ما
ذكرتم يوجب ان يكون الامر ايضا مستغنيا عن التحديد كما استغنى المخبر وهذا القائل قد عرف الامر بالتحديد
حيث قال الامر هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء وايضا فان الكلام انما هو واقع في مفهوم المخبر اللفظ
وحقائق انواع الالفاظ وانقسامها الى امر ونهي وخبر وغير ذلك مما لا سبيل الى القول بكونه معلوما
بالضرورة لكونه مبنيا على الوضع والاصطلاح ولهذا فان العرب لو اطلقوا اسم الامر على المفهوم من
المخبر لكان واسم المخبر على مفهوم الامر لما كان ممتنعا وما يتقول ويتخيل باختلاف الاصطلاحات في العلم
بمعناه لا يكون ضروريا واذ اعرفت ذلك فقد اجمع الباقون على ان العلم بمفهوم المخبر انما يعرف بالحد والنظر
لكنهم اختلفوا في حده فقالت المعتزلة كابي هاشم وابنه وابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وغيرهم
ان المخبر هو الكلام الذي يدخله الصدق والكذب وقد ورد عليه اشكالات اربعة الاول انه منتقض
بقول القائل محمد ومسيلمة صادقان في دعوى النبوة ولا يدخله الصدق والا كان مسيلمة صادقا ولا الكذب
والا كان محمد كاذبا وكذلك فان من كذب في جميع اخباره فقال جميع اخباري كذب فان قوله هذا خبر
ولا يدخله الصدق والا كانت جميع اخباره كذبا وهو من جملة اخباره ولا يدخله الكذب والا كانت
جميع اخباره مع هذا المخبر كذبا فيصدق في قوله جميع اخباري كذب وصدق فقوله جميع اخباري كذب
الثاني ان تعريف المخبر بما يدخله الصدق والكذب يقتضي الدور لان تعريف الصدق والكذب
متوقف على معرفة المخبر من حيث ان الصدق هو اخبار الواقع للمخبر والكذب نقيضه وهو ممتنع الثالث
ان الصدق والكذب متقابلان فلا يتصور اجتماعهما في جنس واحد ويلزم من ذلك اما امتناع وجود
المخبر مطلقا وهو محال واما وجود المخبر مع امتناع اجتماع دخول الصدق والكذب فيه فيكون الموجود
متحققا دون ما قيل يكون حقيقة وهو ايضا الرابع ان القائل اذا قال لمن قابله خبر ولا يتصور دخول الكذب
فيه وقد اجاب الجبائي عن قول القائل محمد ومسيلمة صادقان بان هذا الكلام لا يفيد صدقهما بان
احدهما في حال صدق الاخر فكانه قال احدهما صادق حال صدق الاخر ولو قال ذلك كان قوله كاذبا
فكذلك اذا قال هما صادقان وهو انما يصح اذا كان معنى هذا الكلام ما قيل وليس كذلك بل قوله هما

صادقان

صادقان اعم من كون احدهما صادقا حال صدق الاخر وبعده وقبله والاعم غير مستلزم للاخص
ولا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم واجاب ابو هاشم بان هذا المخبر جاء بخبرين احدهما خبر
بصدق الرسول والاخر خبر بصدق مسيلمة والخبران لا يوصفان بالصدق ولا بالكذب فكذلك ههنا
وانما الذي يوصف بالصدق والكذب المخبر الواحد من حيث هو خبر وليس محل ايهم فانما ينزل منزلة
المخبرين من حيث انه نادا حكما واحدا التخصيص وذلك غير مانع من وصفه بالصدق والكذب بدليل
الكذب في قول القائل كل موجود حادث وان كان يفيد حكما واحدا لاشخاص متعددة واجاب عنه القاضي
عبد الجبار بان المراد من قولنا ما دخله الصدق والكذب لغة لا يجوز ان يقال للمتكلم به صدقت او كذبت
وهو ايضا غير صحيح فان حاصله يرجع الى التصديق والتكذيب وهو غير الصدق والكذب في نفس
الخبر واجاب عنه ابو عبد الله البصري بانه كذب لا يفيده اضافة الصدق اليه مع عدم اضافته اليهما
معا وهو محق واما الالزام الثاني فلا يخلو المخبر فيه اما ان يكون مطابقا للمخبر عنه او غير مطابق
الاستحالة الجمع بين المتناقضين في التسليط لا يجاب فان كان الاول فهو صدق وان كان الثاني
فهو كذب ولا خلو لها عنهما واما الاشكال الثاني فقد اجاب عنه القاضي عبد الجبار بانا المخبر حقيقة
لنا وما ذكرناه فقصدنا به تعريف المخبر بفضله وتميزه عن غيره اذا عرفنا الصدق والكذب بالخبر
فلا يكون دورا وهو غير صحيح لانه اذا كان تمييز المخبر عن غيره انما يكون بالنظر الى الصدق والكذب فتمييز
الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد من الامرين في تميزه عن غيره على الاخر وهو عين
الدور بل لو قيل ان الصدق والكذب وان كانا داخلا فيه حتما مخبر وتميزا له فلا نسلم ان الصدق والكذب
معرفة في معرفة الى المخبر بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة لكان اولى واما الاشكال الثالث
فقد قيل في جوابه ان المحدود انما هو جنس المخبر وهو قابل لدخول الصدق والكذب فيه كاجتماع
السواد والبياض في جنس الموت وهو غير صحيح فان الحد وان كان جنسا لمخبر فلا بد وان يكون
الحد موجودا في كل واحد من الاحاد والا لزم منه وجود المخبر دون حده وهو ممتنع ولا يجوز ان احاد
الاخبار الشخصية مما لا يجتمع فيه الصدق والكذب والحق في ذلك ان الواو وان كانت ظاهرة في الجمع
المطلق غير ان المراد بها التردد بين القسمين تجوزا واما الاشكال الرابع فقد قيل في جوابه مثل جواب
الاشكال الذي قبله وقد عرف ما فيه ومن الناس من قال المخبر ما دخله الصدق والكذب ويرد
عليه الاشكالان الاولان من الاشكالات الواردة على الحد الاول دون الاخيرين وقد عرفت ما فيهما ويرد
عليه اشكال اخر خاص به وهو ان الحد معرف للمحدود وعرف اولا بالتردد وهو منافي التعريف ويمكن ان يقال
في جوابه ان الحكم بقبول احد هذين الامرين من غير تعيين جازم لا تردد فيه وهو الحاصل في التحديد

وانما التردد في اضافته باحدهما عينا وهو غير داخل في الحد ومنهم من قال هو ما يدخله التصديق
والتكذيب وقيل ما يدخله التصديق والتكذيب ويرد عليهما تعريفه الخبر بالتصديق والتكذيب
فيعود المتوقف على معرفة الصدق والكذب المتوقف على معرفة الخبر والتردد وقد عرفا في كل
واحد منهما وقال ابو الحسين البصري الخبر كلام يفيد بنفسه اضافة امر الى امر نفيا او اثباتا
واحترز بقوله بنفسه عن الامر فانه يستدعي كون الفعل المامور به واجبا لكن لا بنفسه بل بواسطة
ما استدعاه الامر بنفسه من الطلب للفعل الصادر من الحكيم وهو منتقض بالتنبيه التقييد به
كقول القايل حيوان ناطق فانه افاد بنفسه اثبات النطق للحيوان وليس بخبر فان قال ان ذلك
ليس بكلام ونحن فقد قيدنا الحد بالكلام قلنا هذا منه لا يصح فان حد الكلام بما انتظم من الحروف
المسموعة المتميزة من غيرها عتبار قيدا اخر وحد الكلام لهذا الاعتبار متحقق فيما نحن فيه فكان على
اصله كلاما والمختار فيه ان يقال الخبر عبارة عن اللفظ الدال باللفظ على نسبة معلوم الى معلوم او سلبها
على وجه يحسن السكوت عليه من غير حاجة الى تمام مع المتكلم به الدلالة على النسبة او سلبها انما قولنا
اللفظ فهو كما يحسن الخبر وغيره من اقسام الكلام ويمكن ان يحترز به عن الخبر المجازي كما ذكرناه اولا وقولنا
الدال احترازا عن اللفظ المهمل وقولنا بالوضع احترازا عن اللفظ الدال بجهة الملازمة وقولنا على نسبة
احترازا عن اسماء الاعلام وعن كلام ليس له دلالة على نسبة وقولنا معلوم الى معلوم حتى يدخل فيه
الموجود والمعدوم وقولنا سلبا او ايجابا حتى يعم ما مثل قولنا زيد في الدار وقولنا لحسن السكوت عليه من
غير حاجة الى تمام احترازا عن اللفظ الدال على النسب التقييدية وقولنا مع قصد المتكلم به الدلالة على
النسبة او سلبها احترازا عن صيغة الخبر اذا ورد ولا تكون خبرا كالوارد على لسان النايم والساهي
والحاكي لهذا او لقصد الامر خبرا كقوله تعالى والمجروح قصاص وقوله والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات
يتربصن ومن دخله كان امنا ونحوه حيث انه لم يقصد بها الدلالة على النسبة ولا سلبها واذا عرفت معنى
الخبر فهو ينقسم ثلث قسم القسمة الاولى اما ان يقسم الى صادق وكاذب لانه لا يخلو اما ان يكون
مطابقا للخبر عنه او غير مطابق فان كان الاول فهو الصادق وان كان الثاني فهو الكاذب وقال المحاط الخبر
ينقسم الى ثلثة اقسام صادق وكاذب وما ليس بصادق ولا كاذب وقد احتج على ذلك بالنص والمعقول اما
النص فمحاكاة القران عن الكفار قولهم عن النبي صلى الله عليه وسلم افترى على الله كذبا ام به جنة حصروا دعواه النبوة في
الكذب والجنة وليس اخباره بالنبوة حالة جنونه كذبا لانهم جعلوها في مقابلة الكذب ولا صدقا لانهم
لم يعتقدوا صدقه على كل تقدير فاخباره حالة جنة ليس بصدق ولا كذب واما المعقول فمن وجهين
الاول انه ليس الصادق هو الخبر المطابق للمخبر فان من اخبر ان زيدا في الدار على اعتقاد انه ليس فيها

فكان

فكان فيها فانه لا يوصف بكونه صادقا ولا يستحق المدح على ذلك وان كان خبره مطابقا للخبر ولا
يوصف بكونه كاذبا لمطابقة خبره للخبر ولذلك ليس الكذب هو عدم مطابقة الخبر لوجهين الاول
انه كان يلزم منه الكذب في كلام الله تعالى تخصيص عموم خبره وتقييد مطلقه لعدم المطابقة وهو محال
الثاني انه لو اخبر مجنون زيدا في الدار على الاعتقاد كونه فيها ولم يكن فيها فانه لا يوصف بكونه كاذبا
ولا يستحق الذم على ذلك ولا يوصف بكونه صادقا لعدم مطابقة الخبر للخبر وانما الصادق ما طابق الخبر
مع اعتقاد انه كذلك الثاني انه اذا جاز ان يفرض في الاعتقاد واسطة بين كونه عالما وجاهلا لا
توصف بكونها علما ولا جهلا مركبا كالاعتقاد العام المقلد وجود الله تعالى جاز ان يفرض بين الصادق و
الكاذب خبر ليس بصادق ولا كاذب والجواب عن الاية انهم حصروا امره بين الكذب والجنة لان قصد
الدلالة به على مدلوله شرط في كونه خبرا والمجنون لا يريد قصد صحيح فصار كالنايم والساهي اذا صدرت
منه صيغة الخبر فانه لا يكون خبرا وحيث لم يعتقده واحدة لم يبق الا ان يكون كاذبا او لا يكون ما اتى
به خبرا وان كانت صورته صورة الخبر اما ان يكون خبرا وليس صادقا فيه ولا كاذبا عن الوجه الاول
من المعقول الا نسلم ان من اخبر عن كون زيد في الدار على اعتقاده انه ليس فيها وهو فيها ان خبره
لا يكون صادقا وان كان لا يستحق المدح على الصدق وكذا الثاني لا نسلم ان من اخبر ان زيدا في الدار
على اعتقاد كونه فيها ولم يكن فيها انه ليس كاذبا وان كان لا يستحق الذم على كذبه لان المدح والذم ليس
على نفس الصدق والكذب بل على القصد مع قصد والكذب مع قصد ولهذا قال الامة خالكة بان
الكافر الذي علم منه اعتقاد بطلان رسالة محمد عليه الصلوة والسلام صادق باخباره بنبوة محمد لانه
اخباره مطابقا للخبر وان لم يكن معتقدا لذلك ولا قاصدا للصدق وحاكاه في تكذيبه في اخباره انه ليس
برسول وان كان معتقدا لما اخبر به لما كان خبره غير مطابق للخبر واما تخصيص عموم خبر القران وتقييد
مطلقه فانما لم يكن كذبا وان لم يكن المخبر مجهولا على ظاهره من العموم والاطلاق لانه مصروف عن حقيقته
الى مجازه وصرف اللفظ عن احد مدلوليه الى الاخر لا يكون كذبا وسواء كان ذلك اللفظ من قبيل الالفاظ
المشتركة او المجازية ولهذا فان من اخبر بلفظ منه اراد به بعض مدلوليه دون البعض كما لو
قال رايت عينا واراد به العين الجارية دون الباصرة وبالعكس فانه لا يعد كاذبا وكذلك من
اخبر بلفظ هو حقيقة في معنى واراد جهة المجاز دون الحقيقة فانه لا يعد كاذبا وذلك كما لو قال
رايت اسدا واراد به المحمل المجازي دون الحقيقي وهو الانسان وعن الوجه الثاني انه لا يلزم
من انقسام الاعتقاد الى علم وجهل مركب وخالص بسيط ليست علا وجهلا مركبا انقسام الخبر الى
صدق وكذب وما ليس بصدق ولا كذب اذ هو قياس تمثيلي من غير جامع ولو كان كافيا لوجب ان يقال

ايضا يلزم من ذلك ان يكون بين النفي والاثبات واسطة وهو محال بالجملة فالنزاع في هذه المسئلة
اللفظي حيث ان احد الخصمين يطلق الصدق والكذب على ما لا يطابقه الاخر الا بشرط زايد القسمة
الثانية ان الخبر ينقسم الى ما يعلم صدقه والى ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فاما ما يعلم صدقه فثمانية ما يعلم
صدقه لمجرد الخبر كخبر التواتر ومنه ما لا يعلم صدقه لنفس الخبر بل لدليل يدل على كونه صادقا كخبر الله
وخبر الرسول فيما يخبر به عن الله تعالى وخبر اهل الاجماع وخبر من اخبر الله تعالى عنه ورسوله او اهل
الاجماع انه صادق وخبر من دل خبره خبر الصادق او دليل العقل واما ما دل بذلك فما ادعى انه
معلوم الصدق ففيه اختلاف وتفصيل يأتي ذكره فاخبار الاحاد واما ما يعلم كذبه فما كان مخالفا
لضرورة العقل او نظره او محسوس او اخبار التواتر او النص القاطع او الاجماع تقاطع او ما صرح الجمع
الذين يستحيل تواطيهم على الكذب بتكذيبه ومن ذلك قول من لم يكذب قط فيما اخبر به انه كاذب
فخبره ذلك كاذب لان الخبر عنه ليس فهو نفس هذا الخبر يجب ان يكون غير المخبر عنه ولا
ما لم يوجد من اخباره فانها لا توصف بصدق ولا كذب فلم يبق غير الاخبار السابقة وقد كان صادقا
فيها فخبره عنها بانه كاذب فيها يكون كذبا وقد اختلف في اخبار قيل انها معلومة الكذب وسيأتي
الكلام فيها بعد هذا في اخبار الاحاد واما ما لا يعلم صدقه ولا كذبه فمنه ما يظن صدقه كثير من
الاخبار الواردة في احكام الشرايع والعادات ممن هو مشهود بالعدالة والصدق ومنه ما يظن كذبه
كخبر من اشتهر بالكذب ومنه وهو غير مظنون الصدق والكذب بل مشكوك فيه كخبر من لم يعلم حاله
ولم يشتهر امره بصدق ولا كذب فان قيل كل خبر لم تقم الدليل على صدقه قطعا وهو كاذب لانه لو كان
صادقا لما اخلاه الله تعالى عن نصب دليل يدل عليه ولهذا كان المتعبد بالشرع اذا لم يظهر على يده
معجزة تدل على صدقه فانا نقطع بكذبه قلنا جوابه من ثلثة اوجه الاول لا نسلم امتناع الخلو من
نصب دليل يدل على صدقه بتقدير ان يكون صادقا في نفس الامر ومن اوجب ذلك انما بناه على
وجوب رعاية الصلاح او الاصلح وقد ابطلناه في علم الكلام الثاني انه مقابل بمثله وهو ان يقال
ولو كان كاذبا لما اخلاه الله عن نصب دليل يدل على كذبه الثالث انه يلزم مما ذكرتم ان نقطع بكذب
كل شاهد لم يقم الدليل القاطع على صدقه وكفر كل مسلم اذا لم يقم دليل قاطع على ايمانه وهو محال واما
المتعبد بالرسالة اذا لم تظهر المعجزة الدالة على صدقه انما قطعنا بكذبه بالنظر الى العادة لا بالنظر
الى العقل وذلك لان الرسالة عن الله تعالى نقض العادة والعادة نقض بكذب من يدعي ما
يخالف العادة من غير دليل ولا كذلك الصدق في الاخبار عن الامور المحسوسة لانه غير مخالف للعادة
القسمة الثالثة ان الخبر ينقسم الى متواتر واحاد لما كان النظر في كل واحد من هذين القسمين هو المقصود

الاعظم

الاعظم من هذا النوع ويجب رسم الباب الثاني في التواتر والباب الثالث في الاحاد الباب الثاني
في التواتر وتشتمل على مقدمة ومسايل اما المقدمة ففي بيان معنى التواتر والمتواتر اما التواتر
في اللغة فعبارة عن تتابع اشياء واحد بعد واحد بينهما مهلة ومنه قولهم تتر اي ارسلنا رسلنا
تترى اي واحد بعد واحد بمهلة واما في الاصطلاح الاصوليين فقد قال بعض اصحابنا انه عبارة
عن خبر جماعة بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم وهو غلط لما ذكرنا انما هو حد المخبر
المتواتر فما اصطلاح المتشرعة عبارة عن تتابع الخبر من جماعة مفيد للعلم بمخبره واما المتواتر
فقد قال بعض اصحابنا انه خبر المفيد للعلم اليقيني بمخبره وهو مانع لدخول خبر الواحد المصادق
فيه كيف وفيه زيادة لا حاجة اليها وهو قوله اليقيني فان احدهما كاف عن الاخر والحق ان المتواتر
في اصطلاح المتشرعة عبارة عن خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره وقولنا خبر كالجنس للتواتر
والاحاد وقولنا جماعة احترازا عن خبر الواحد وقولنا مفيد للعلم احترازا عن خبر جماعة لا يفيد
العلم فانه لا يكون متواترا وقولنا بنفسه احترازا عن خبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق
على صدقهم كالسبق وقولنا بمخبره احترازا عن خبر جماعة اذا لم العلم بخبرهم لا بمخبره فانه لا يسمى متواترا
واذا اتينا على بيان المقدمة فلا بد من ذكر المسايل المسئلة الاولى اتفق الكل على ان خبر التواتر مفيد
للعلم بمخبره خلافا للسمنية والبراهمة في قولهم لا علم في غير الضروريات الا بالحواس دون الاخبار وعن هذا
ودليل ذلك ما يجده كل عاقل من نفسه من العلم بالبلدان النائية والامم الماضية والقرون
الخالية والملوك والانبياء والائمة والفضلاء المشاهير والوقايع الجارية بين السلف الماضين بما
يريد علينا من الاخبار حسب وجدانها للعلم بالمحسات عند ادراكنا لها بالحواس ومن انكر ذلك
فقد سفطت مكالمته وظهر جنونه او مجادلته فان قيل ما ذكرتم فرع تصور اجتماع الخلق الكثير
على الاخبار بخبر الواحد وذلك غير مسلم مع اختلافهم في الامزجة والاراء والاغراض وقطع التصدق
والكذب كما لا يتصور اتفاق اهل بلد من البلدان على حب طعام واحد صعب وحبا محبوبا والغرض
سلمنا تصور اتفاق الخلق الكثير على الاخبار بشيء واحد الا ان كل واحد منهم يجوز ان يكون كاذبا
في خبره بتقدير انفراده كما يجوز عليه الصدق فلو امتنع ذلك عليه حالة الاجتماع لانقلب المجايز
ممتنعا وهو تحكم واذا جاز ذلك على كل واحد واحد والجملة لا تخرج عن الاحاد كان خبر الجملة جايز
الكذب وما يجوز ان يكون كاذبا لا يكون العلم بما مخبر به واقعا وان سلمنا انه لا يلزم ان ما يثبت
للاحاد لا يكون مثلا للجملة غير ان القول بحصول العلم بخبر التواتر يلزم منه امر ممتنع فيمتنع وبيانه
من ستة اوجه الاول انه لو جاز ان يخبر جماعة بما يفيد العلم مجاز على مثلهم المخبر بنقيض خبرهم

كالواخبر الاولون بان زيدا كان في وقت كذا ميتا ونقل الاخرون حياته في ذلك الوقت بعينه
فان حصل العلم بالخبرين لزم اجتماع الضروري بموته وحياته في وقت واحد معين وهو محال وان حصل
العلم باحد الخبرين دون الاخر فلا اولوية من غرض تساوي الخبرين في الكمية والكيفية الثاني انه يحصل
العلم بخبر الجماعة الكثيرة كحصول العلم بما ينقله اليهود عن موسى والنصارى عن عيسى من الامور الكذبة
لرسالة نبينا التي دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيها ووجوب عملنا بها واجتماع علماء متناقضين محال
الثالث انه لو حصل العلم الضروري بخبر التواتر لما خالف في نبوة نبينا احد لان ما علم بالضرورة لا يخالف
فيه وحيث وقع الخلاف في ذلك من الخلق الكثير علم ان خبر التواتر لا يفيد العلم الرابع انه لو كان العلم
الضروري حاصلا بخبر التواتر لما وقع التفاوت بين علمنا بما اخبر به اهل التواتر من وجود بعض الملوك
وعلمنا انه لا واسطة بين النفي والاثبات واستحالة اجتماع الضدين وان الجسم الواحد لا يكون في
ان واحد في مكانين لان الضروريات لا تختلف ولا يتفاوت الاختلاف في سكون النفس اليها انما هو
ان ما يحصل من الاعتقاد الجازم بما يخبر به اهل التواتر لا يزيد على الاعتقاد الجازم بان ما شاهدناه
بالامس من وجود الافلاك الدائرة والكواكب السيارة والجبال الشامخة انه الذي نشاهده اليوم مع
جواز ان يكون الله تعالى قد اعدم ذلك فيما نشاهده الان وتعدمه على مثاله فاذا لم يكن هذا يقينيا فلا يزيد
عليه في الجزم والاعتقاد ايضا لا يكون يقينيا السادس انه لو كان العلم الضروري حاصلا من خبر التواتر
لما خالفناكم فيه لان الضروري لا يخالف والجواب من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان
ما ذكرتم تشكيك على ما علم بالضرورة فلا يكون مقبولا واما التفصيل اما السؤال الاول فجوابه بما مر
في بيان متعلق الاجماع فيما تقدم واما السؤال الثاني فلانه لا يلزم ان كل ما كان ثابتا لاحاد الجملة
وجائزا عليها ان يكون ثابتا للجملة وجائزا عليها ولهذا فانه ما من واحد من معلومات الله الا
وهو مثناة وجملة معلوماته غير متناهية وكذا لك كل واحد من احاد الجملة فانه جزء من الجملة
والجملة ليست جزءا من الجملة وكذا لك كل لبنة او خشبة داخلة في صنع الدار وهي جزء منها وليست
دارا والمجموع من الكل دار وكذا لك العشرة حركة من خمسة وخمسة وكل واحدة من الخمسة ليست
عشرة والمجموع منها عشرة ونحوه واما ما ذكروه في السؤال الثالث من الالزام الاول فهو فرض محال
فانه متى اخبر جمع بما يحصل منه العلم بالمخبر فيمتنع اخبار مثلهم في الكمية والكيفية وقد اوردنا الجواب
بما ينافي ذلك ولئن سلمنا الالزام الثاني فانما يصح ان لو قلنا ان العلم يحصل من خبر كل جماعة وان خبر كل
جماعة تواتر وليس كذلك واما ادعاؤه ان العلم يحصل من خبر الجماعة ولا يلزم ان يكون خبر كل جماعة
محصلا للعلم واما الالزام الثالث فغير صحيح لان التواتر انما يفيد العلم في الاخبار عن المحسات و

والمشاهدات

نظرية لا ضرورية ذلك مما لا سبيل الى بيانه لصحة الثانية ان كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة
وبغداد وابلاد النابة عند خبر التواتر بها مع انه لا يجد من نفسه سابقة فكر ولا نظر فيما يناسبه
من العلوم المتقدمة عليه ولا في ترتيبها المفضي اليه ولو كان نظريا لما كان كذلك ولقائل ان يقول انما
يحتاج ذلك الى الفكر والنظر في المقدمات وترتيبها ان لو لم يكن العلم بتلك الامور حاصلا بالضرورة
على ما بيناه في ابطال الحجة الاولى واما اذا كان حاصلا بالضرورة فلا الحجة الثالثة ان العلم بخبر التواتر
لا ينتفي بالشبهة وهذه هي مادة الضرورة ولقائل ان يقول المنفي بالشبهة العلم النظري الذي مقدماته
نظرية اما الذي مقدماته ضرورية الاول مسلم والثاني ممنوع لصحة التالية انه لو كان نظريا لامكن الاضراب
عنه كما في سائر النظريات وحيث لم يكن ذلك دل على كونه ضروريا ولقائل ان يقول الذي يمكن الاضراب عنه
من العلوم النظرية هو العلم المفتقر الى المقدمات النظرية واما ما لزومه عن مقدمات حاصلة بالضرورة
فلا الحجة الخامسة انه لو كان نظريا لوقع الخلاف فيه بين العقلاء وحيث لم يقع الامر معاند كما سبق كان ضروريا
كالعلم بالمحسات ونحوه ولقائل ان يقول تسويغ الخلاف عقلا انما يكون في العلوم النظرية التي مقدماتها نظرية
واما ما مقدماتها ضرورية فلا كما في المحسات واما حجج القائلين بالنظر فاولها وهو ما استدل بها
ابو الحسين البصري انه قال لا استدلال الا ترتيب علوم يتوصل به الى علم اخر كما لا وقف وجوده على ترتيب
فهو نظري والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك فكان نظريا وذلك لانا نعلم ذلك اذا علمنا ان المخبر لم
يخبر عن رأيه بل عن امر محسوس لا لبس فيه وانه لا داعي له الى الكذب فنعلم انه لا يكون كذابا واذا لم يكن
كذابا تعين كونه صدقا ومهما اختل شيء من هذه الامور لم يصح الخبر ولا معنى لكونه نظريا سوى ذلك
ولقائل ان يقول وان سلمنا ان النظر عبارة عما ذكر لكن لا نسلم تحققه فيما نحن فيه وما المانع ان يكون
اتفاقهم على الكذب لا لغرض مع كونه مقدورا لهم فان قال بان العادة تحيل اتفاق الجم الكثير على
الكذب لا لغرض ومقصود قلنا والعادة ايضا تحيل اتفاقهم على الصدق لا لغرض ومقصود فلم قلت بوجوب
الغرض في الصدق دون الكذب واذا لم يكن غرض فليس الصدق اولى من الكذب فان قال الغرض في الصدق
كونه صدقا لكونه حسنا ولا كذا الكذب لكونه قبيحا فهو مبني على التقبيح والتحسين العقلي وقد
ابطلناه فان قال المراد انما هو التحسين والتقبيح العرفي دون العقلي ولا شك ان اهل العرف يعدون
الكذب قبيحا والصدق حسنا قلنا التحسين والتقبيح العرفي راجع الى موافقة الغرض ومخالفته وعلى هذا
فلعل الكذب من حيث هو كذب فيما اخبروا به موافق لاغراضهم دون الصدق فكان حسنا كما في
اتفاقهم على الصدق في بعض ما اخبروا به سلمنا انهم لا يجمعون على الكذب لا لغرض ولكن ما المانع منه
فانا قد نجد الجم الكثير متفقين على وضع الاحاديث والاخبار تحكما غاية ايهام وذلك كاهل مدينة

والمشاهدات والتنوع حكم فلذلك لم يثبت بخبر التواتر كيف واذا لا شك في ان كل تواتر يحصل
العلم بخبره مطلقا لكان احد لتفاوت الناس في السماع وقوة الفهم والاطلاع على القرائن المقترنة
بالاخبار المفيدة للعلم فمخالفه من يخالفه غير قادحة فيما يدعيه من حصول العلم به لبعض الناس واما
الالزام الرابع والخامس فانما يصح ان لو ادعينا ان ما يحصل من العلم بخبر التواتر من الامور البديهية
وليس كذلك بل انما نشأ من العلم العادي وعلى هذا فلا يخرج عن كونه علما يتفاوت عن العلوم البديهية ولا
بمساواته لما قيل من العلوم العادية واما الالزام السادس فمحاصله يرجع الى المكابرة والمجاحدة وذلك
غير مستغرب في العادة من خلق لا يستقر عليهم التواطؤ على الخطاء شركان اختلاف ما يمنع من كونه
علما ضروريا لكان خلاف السوفسطائية في حصول العلم بالمحسات مما يخرجه عن كونه علما ضروريا وهو خلاف
مذهب السمنية وما هو اعتمادهم في خلاف السوفسطائية في العلم بالمحسات يكون عندنا في خلافهم
لنا في المتواترات **المسألة الثانية** اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين عن الاشاعرة والمعتزلة على ان
العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري وقال الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة والدقاق من اصحاب
الشافعي انه نظري وقال العزالي انه ضروري بمعنى انه لا يحتاج في حصوله الى الشعور بتوسط واسطة مفضية
اليه مع انه لا واسطة خارجة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كتقدم العدم
لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين في النفس احداهما ان هذا لا مع
كثرتهم واختلاف احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على اخبار عن الواقعة
ولكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطها واحضارها اليه ومنهم
من توقف في ذلك كالشريف المرتضى من الشيعة واذا بنينا على تفصيل المذاهب فلا بد من ذكر حججها
والتنبيه على ما فيها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار اما حجج القائلين بالضرورة فاولها وهي الاقوى
انه لو كان حصول العلم بخبر التواتر نظريا لكان الاستدلال في النظر لما وقع ذلك لمن ليس له اهلية النظر
والاستدلال كالصبيان والعوام هو واقع لهم لا محالة ولقائل ان يقول لا نسلم ان الصبيان والعوام
الذين يحصل لهم العلم بخبر التواتر ليس لهم اهلية النظر في مثل هذا العلم وان يكونوا من اهل النظر فيما
عداه من المسائل الغامضة كدرك العلم وجود الصانع ونحوه وذلك لان العلم النظري منتج له
مقدمات المفضية اليه نظرية فيكون خفيا والى ما مقدماته المفضية اليه ضرورية غير نظرية وعند
ذلك فلا يمتنع ان يكون العلم بخبر التواتر من القبيل الثاني دون الاول وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون العلم
باحوال المخبرين التي يتوقف عليها العلم بمخبرهم حاصلة بالضرورة للصبيان والعوام ويكون العلم النتيجة
اللازمة عنها ضروريا واما تتميم الحجة المذكورة ان لو بينا ان العلم بخبرهم من قبيل ما مقدماته

نظرية لا ضرورية ذلك مما لا سبيل الى بيانه لصحة الثانية ان كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود مكة
وبغداد وابلاد النابة عند خبر التواتر بها مع انه لا يجد من نفسه سابقة فكر ولا نظر فيما يناسبه
من العلوم المتقدمة عليه ولا في ترتيبها المفضي اليه ولو كان نظريا لما كان كذلك ولقائل ان يقول انما
يحتاج ذلك الى الفكر والنظر في المقدمات وترتيبها ان لو لم يكن العلم بتلك الامور حاصلا بالضرورة
على ما بيناه في ابطال الحجة الاولى واما اذا كان حاصلا بالضرورة فلا الحجة الثالثة ان العلم بخبر التواتر
لا ينتفي بالشبهة وهذه هي مادة الضرورة ولقائل ان يقول المنفي بالشبهة العلم النظري الذي مقدماته
نظرية اما الذي مقدماته ضرورية الاول مسلم والثاني ممنوع لصحة التالية انه لو كان نظريا لامكن الاضراب
عنه كما في سائر النظريات وحيث لم يكن ذلك دل على كونه ضروريا ولقائل ان يقول الذي يمكن الاضراب عنه
من العلوم النظرية هو العلم المفتقر الى المقدمات النظرية واما ما لزومه عن مقدمات حاصلة بالضرورة
فلا الحجة الخامسة انه لو كان نظريا لوقع الخلاف فيه بين العقلاء وحيث لم يقع الامر معاند كما سبق كان ضروريا
كالعلم بالمحسات ونحوه ولقائل ان يقول تسويغ الخلاف عقلا انما يكون في العلوم النظرية التي مقدماتها نظرية
واما ما مقدماتها ضرورية فلا كما في المحسات واما حجج القائلين بالنظر فاولها وهو ما استدل بها
ابو الحسين البصري انه قال لا استدلال الا ترتيب علوم يتوصل به الى علم اخر كما لا وقف وجوده على ترتيب
فهو نظري والعلم الواقع بخبر التواتر كذلك فكان نظريا وذلك لانا نعلم ذلك اذا علمنا ان المخبر لم
يخبر عن رأيه بل عن امر محسوس لا لبس فيه وانه لا داعي له الى الكذب فنعلم انه لا يكون كذابا واذا لم يكن
كذابا تعين كونه صدقا ومهما اختل شيء من هذه الامور لم يصح الخبر ولا معنى لكونه نظريا سوى ذلك
ولقائل ان يقول وان سلمنا ان النظر عبارة عما ذكر لكن لا نسلم تحققه فيما نحن فيه وما المانع ان يكون
اتفاقهم على الكذب لا لغرض مع كونه مقدورا لهم فان قال بان العادة تحيل اتفاق الجم الكثير على
الكذب لا لغرض ومقصود قلنا والعادة ايضا تحيل اتفاقهم على الصدق لا لغرض ومقصود فلم قلت بوجوب
الغرض في الصدق دون الكذب واذا لم يكن غرض فليس الصدق اولى من الكذب فان قال الغرض في الصدق
كونه صدقا لكونه حسنا ولا كذا الكذب لكونه قبيحا فهو مبني على التقبيح والتحسين العقلي وقد
ابطلناه فان قال المراد انما هو التحسين والتقبيح العرفي دون العقلي ولا شك ان اهل العرف يعدون
الكذب قبيحا والصدق حسنا قلنا التحسين والتقبيح العرفي راجع الى موافقة الغرض ومخالفته وعلى هذا
فلعل الكذب من حيث هو كذب فيما اخبروا به موافق لاغراضهم دون الصدق فكان حسنا كما في
اتفاقهم على الصدق في بعض ما اخبروا به سلمنا انهم لا يجمعون على الكذب لا لغرض ولكن ما المانع منه
فانا قد نجد الجم الكثير متفقين على وضع الاحاديث والاخبار تحكما غاية ايهام وذلك كاهل مدينة

الاخذ من المحاسبين ومقاصد الكلام من الطرفين فقد ظهر ان الواجب انما هو الوقف عن الجزم باحد الامرين
المسئلة الثالثة اتفق الاشاعرة والمعتزلة وجميع الفقهاء على ان خبر التواتر لا يولد العلم خلافا لبعض
الناس وقد عمدة القايلين بامتناع ذلك على مسلكين ضعيفين الاول انهم قالوا لو كان خبر التواتر مولدا
للعلم فاما ان يكون متولدا من المخبر او الاخبار منه ومن جملة الاخبار المتقدمة فان كان الاول فهو محال
والا لتولد منه بتقدير انفراده وان كان الثاني فهو ممتنع لان الاخبار معتبرة والمتسبب الواحد
لا يصدر عن سببين لا يكون مولدا بين خالقين ولقايل ان يقول لما المانع ان يكون متولدا من المخبر
الاخير مشروطا بتقدم ما وجد من الاخبار قبله وعدمت وان كان متولدا عن الجميع فالمانع ان
يكون متولدا عن الهيئة الاجتماعية وهي شيء واحد لانه متولد عن واحد واحد من تلك الاخبار وهذا
لا مدفع له نعم لو قيل ان تولده من جملة الاخبار ممتنع مزدرية ان ما يقتضي من الاخبار معدوم ولا
قادر عن المعدوم كان متجها المسلك الثاني انهم قالوا لو كان خبر التواتر مولدا للعلم لكان مولدا
لغيره فاما ولد فيه الوجدان المولد للاصفرار بعد الاحمرار وان يقتضيه له حتما ولد فيه المحل المولد للاحمرار
بعد الاصفرار وان كان ما تولد عن القول المرهب والمحزن في غير محله والمعتقد في ابطال ذلك ليس الا
ما حققناه في ابطال الانكار من الدليل الدال على امتناع موجد غير الله تعالى وان كل موجود ممكن فوجوده
ليس الا بالله تعالى فعليك باعتباره ونقله الى هاهنا فان قيل اختيار كم في المسئلة المتقدمة انما
هو الوقف عن الجزم بكون الحاصل خبر التواتر ضروريا او نظريا وما ذكرتم ههنا من كونه مخلوقا لله تعالى
يوجب كونه اضطراريا للعبد وهو تناقض كيف وانه لو كان مخلوقا لله تعالى لامكن حصوله عن خبر الجماعة
المفروضين بسبب خلق الله تعالى وامكن ان لا يحصل لسبب عدم خلقه له فلا كان ذلك واجب الحصول بخبر
التواتر على انه غير موجود الاختيار بل بالتولد انما هو مباشر بالقدرة قلنا اما التناقض فمندفع فانا سوينا
قلنا ان العلم مكتسب للعبد او هو حاصل له مزدوجا فلا تخرج بذلك عن كونه مخلوقا لله تعالى على ما عرف
من اصلنا قولهم لو كان مخلوقا لله تعالى لامكن ان يحصل وان لا يحصل قلنا ذلك ممكن عقلا غير ان الله تعالى
اجرى العادة بخلقه العلم عند خبر التواتر كما اجرى العادة بالتبع عند اكل المخبز والري عند شرب
الماء ومنع المسئلة الرابعة اتفق القايلون بحصول العلم عن المخبر المتواتر على شروط واختلفوا في
شروط فاما المتفق عليه فمنها ما يرجع الى المخبرين ومنها ما يرجع الى المستمعين فاما ما يرجع الى المخبرين

فاربعة

فاربعة شروط الاول ان يكون قد انتهوا في الكثرة الى حد يمتنع معه تواطيهم على الكذب الثاني ان يكونوا
عالمين بما اخبروا به لا ظانين الثالث ان يكون علمهم مستندا الى الحس لا الى دليل العقل الرابع ان يستوي
طرفا الخبر ووسطه في هذه الشروط لان خبر اهل كل عصر مستقل بنفسه فكانت هذه الشروط معتبرة
فيه واما ما يرجع الى المستمعين فان يكون المستمع متاهلا لقبول العلم بما اخبر به غير عالم به قبل ذلك والا
كان فيه تحصيل الحاصل غير ان من زعم ان حصول العلم بخبر التواتر نظري شرط تقدم العلم بهذه الامور على
حصول العلم بخبر التواتر ومن زعم انه ضروري لم يشترط سبق العلم بهذه الامور لان العلم عنده حاصل بخبر
التواتر بخلق الله تعالى وان خلق العلم له علما اذا الخبر مشتمل على هذه الشروط وان لم تحكم له العلم علما اختلف
وهذه الشروط او بعضها فضابط العلم بتكامل هذه الشروط حصول العلم بخبر التواتر هذه لان ضابط حصول
العلم بخبر التواتر سابقه حصول العلم بهذه الشروط فمن اختلف هؤلاء فاما عدد معه يحصل معه العلم فقال
بعضهم هو خمسة لان ما دون ذلك كالاربعة بينه شرعية يجوز للقاضي عرضها على الزكيين بالاجماع ليحصل
غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك وقد قطع القاضي ابو بكر بانه الاربعة عدد ناقص
وشكك في الخمسة ومنهم من قال ذلك اثنى عشر بعدد النقباء من بني اسرائيل على ما نص وبعثنا منهم اثني
عشر نقيبا واتما خصهم بذلك العدد لحصول العلم بخبرهم ومنهم من قال انه عشرون تمسكا بقوله تعالى ان
يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين واتما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به ومنهم من قال انه
ذلك اربعون اخذا من عدد اهل الجمعة ومنهم من قال انه سبعون تمسكا بقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين
رجلا واتما خصهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به ومنهم من قال انه ثمانمائة وثلثة عشر نظرا الى عدد
اهل بدر واتما خصوا بذلك لعلم بما يخبرون به المشركين ومنهم من قال انه عدد يحصل منه العلم معلوم
الله تعالى غير معلوم لنا وذلك هو المختار وذلك لانا لا نجد من انفسنا معرفة العدد الذي حصل عندنا بورود
مكة وبغداد وغير ذلك من المتواترات هذه ولو كلفنا انفسنا معرفة ذلك عند تواتر المخبرين
بامر من الامور بترتب الحالة التي يكون علمنا فيها بعد تزايد ظننا غير واحد بعد واحد لم نجد اليه
سبيلا عادة كما لم نجد من انفسنا العلم بالحالة التي يحصل فيها كمال عقولنا بعد نقصها بالتدريج
المخفي القصور الفترة البشرية عن الوقوف على ذلك بل يحصل لنا بخبر التواتر وان كنا لا نقف على اقل
عدد افاد كما نعلم حصول الشبع بالاكل المخبز والري بشرب الماء وان كنا لا نقف على المقدار الذي حصل
به الشبع والري وما قيل من الاقاويل في ضبط عدد التواتر فهو مع اختلافها وتعارضها وعدم مناسبتها
ولا يمتها للمطلوب مضطربة فانه ما من عدد يفرض حصول العلم به لقوم الا ويمكن فرض جمع هم بعينه غير
مفيد للعلم بالنظر الى مخبرين بل ولو اخبرونا عما نهم واقعة اخرى لم يحصل بها لمن حصل لهم بخبرهم الاول

ولو كان ذلك العدد هو انضباط المحصول العلم لما اختلف وانما وقع الاختلاف بسبب اختلاف في القرائن
المقترنة بالخبر ووقوع سماع المخبر وفهمه وادراكه للقرائن وبالجملة فضابط التواتر ما حصل العلم عنده
من اقوال المخبرين لا ان العلم مضبوط بعدد مخصوص بعد على هذا فما من عدد يفرض كان اربعة او ما زاد
الا ويمكن ان يحصل به العلم ويمكن ان لا يحصل ويختلف ذلك باختلاف القرائن وما ذكر في كل صورة
من ان بعض ذلك العدد فيها انما كان المحصول العلم بخبرهم عم لا دليل عليه بل امكن ان يكون لاغراض
اخر غير ذلك او ان ذلك قد وقع بحكم الاتفاق وعلى قولنا بان ضابط التواتر حصول العلم عنده ممتنع
الاستدلال بالتواتر على من لم يحصل له العلم منه وانما المرجع فيه الى الوجدان هذا ما يرجع الى
الشرائط المعتبرة المتفق عليها واما الشرائط المختلف فيها فستة الاول ذهب قوم الى ان شرط عدد
التواتر ان لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد ومنه هب الباقين خلافه وهو الحق وذلك لانه قد يحصل العلم
بخبر اهل بلد من البلاد بل بخبر الحجيج او اهل الجامع يوم الجمعة ووقعت وحادثة حدثت مع انهم محصورون
الثاني ذهب قوم الى اشتراط اختلاف انساب المخبرين واوطانهم وهو فاسد لانا لو قدرنا اهل بلد
اتفقت اديانهم وانسابهم واخبروا بقصة شاهدوها لم يمتنع حصول العلم بخبرهم الثالث ذهب
بعضهم الى ان شرط المخبرين ان يكونوا مسلمين عدولا لان الكفر عرضة للكذب والتحريف والاسلام والعدالة
منابط الصدق والتحقيق في القول ولهذه العلة اختص المسلمون بدلالة اجماعهم على القطع ولانه لو وقع
العلم بتواتر خبر الكفار لوقع العلم بما اخبر به النصارى مع كثرة عددهم عن قتل المسيح وصلبه وما نقلوه عنه
من كلمة التثليث وهو باطل فانا نجد من انفسنا العلم باخبار العدد الكثير وان كانوا كفارا كما اخبروا عن
قسطنطينة بقتل ملكهم وليس ذلك الا ان الكثرة مانعة من التواطي على الكذب وان لم يكن ذلك منتفيا
فيما ذكر تلك الكثرة واما الاجماع فانما اختص على الاسلام بالاحتجاج به للادلة الشرعية دون العقلية
كما سبق بخلاف التواتر وانما انه لم يحصل لنا العلم بما اخبر به النصارى من قتل المسيح وصلبه وكلمة
التثليث فيجب ان يكون ذلك محالا على عدم شرط من شروط التواتر وهو اما اختلال شرط فيما يخبر
ووسطه فيما ذكرناه من الشروط قبل ولانهم ما سمعوا كلمة التثليث صريحا بل سمعوا كلمة من هو
لذا لك ينقلوا التثليث ويجب اعتقاد ذلك تفيا للكفر عن المسيح على ما قال الله تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة اولان المسيح شبه له فنقلوا قتله وصلبه ولا بعد في ذلك وان كان
الغلط فيه غير متعارف اذ وقع في زمان خرق العادة وهو زمان النبوة وان كان بعيدا في زماننا
ويجب اعتقاد ذلك علا بقوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم فان قيل فهو قتلوا عوايد
خاين في غير زمان النبوة بكرامات الاولياء فلا يجب في كل ما اخبر به اهل ذلك العصر عن المحسنات

وقوع

وقوع الغلط فيه قلنا ان حصل لنا العلم بخبرهم علمنا استحالة الغلط عليهم وان لم يحصل لنا العلم به
علمنا انه قد اختل شرط من شرايط التواتر وان لم يكن ذلك الشرط معينا عندنا الرابع ذهب
قوم الى ان شرطه ان لا يكونوا محمولين على اخبارهم بالسيف وهو باطل فانهم ان حملوا على الصدق
لم يمتنع حصول العلم بقولهم كما لو لم يحملوا عليه ولهذا فانه لو حمل الملك اهل مدينة عظيمة على الاخبار
عن امر محسوس وجدنا انفسنا عالمة بخبرهم حسب علمنا بخبرهم من غير حمل وان حملوا على الكذب
فيمتنع حصول العلم بخبرهم لفوات شرط وهو اخبارهم عن معلوم محسوس الخامس شرطت الشيعة
وابن الراوندي وجود الامام المعصوم في خبر التواتر حتى لا يتفقوا على الكذب وهو باطل ايضا لما
بينا من انه لو اتفق اهل بلد من بلاد الكفار على الاخبار عن قتل ملكهم او اخذ مدينة فانا نعلم
بخبرهم مع كونهم كفارا وخلوا عن كون الامام المعصوم فيهم ثم لو كان كذلك فالعلم يكون
حاصلا بقول الامام المعصوم بالنسبة الى من سمعه لا بخبر التواتر السادس شرطت اليهود في خبر
التواتر ان يكون مشتملا على اخبار اهل الذلة والمسكنة لانه اذا لم يكن فيهم مثل هؤلاء فلا يؤمن تواطيهم
على الكذب بكعرض من الاعراض بخلاف ما اذا كان اهل ذمة ومسكنة فان خوف مواخذتهم بالكذب
يمنعهم على الكذب ولو صح لهم هذا الشرط لثبت عرضهم من ابطال العلم بخبر التواتر بمعجزات عيسى
ديننا عم حيث انهم لم يدخلوا في الاخبار بها وهم اهل الذمة والمسكنة لكنه باطل فانهم ان حلوا على انفسنا
من العلم باخبارهم لا كابرونا واشرفنا والعظا واذا اخبر وامر محسوس كانوا خلقا كثيرا بلد تباكان حصول العلم
من خبرهم اسرع من حصول العلم بخبر اهل الذلة والمسكنة لترفع هؤلاء عن رذيلة الكذب لشرفهم
وقلة مبالاة هؤلاء بمحنهم وبالجملة لا يمتنع ان يكون شيء من هذه الشروط اذا تحقق كان الحصول
العلم بخبر التواتر معه اسرع غير انا لا نسلم ان ذلك شرط بنفي العلم بخبر التواتر عند انتفائه فلا
المسئلة الخامسة ذهب القاضي ابو بكر وابو محمد البصري الى ان كل حد وقع العلم بخبره واقعة لشخص
لا بد وان يكون مفيدا للعلم بخبر ذلك الواقعة لغير ذلك الشخص اذا سمعه وهذا تابع على الطلاق
اذا كان العلم قد حصل من نفس خبر ذلك العدد مجردا عما اختص به من القرائن الغايبة الى اخبار
المخبرين واحوالهم واسنى التامعين في قرع السماع للخبر والفهم لمدلوله مع فرض التساوي في القرائن
مع ان القرائن قد تفيد احادها الظن ومطالعها واجتماعها العلم كما سنبينه فلا يمتنع ان يحصل العلم
بمثل ذلك العدد في بعض الوقايع للسامع دون البعض لما اختص به من القرائن التي لا وجود لها في
غيره ويتقدير اتحاد الواقعة وقرائنها لا يلزم من حصول العلم بذلك العدد لبعض الاشخاص حصوله
لشخص اخر لتفاوتهما في قرع الادراك والفهم للقرائن او التفاوت في ذلك فيما بين التامعين ظاهر جدا

حتى ان منهم من له قوة فهم ادق المعانى واغمضها فى ادق دقيقة من غير كد ولا تعب ومنهم من
انتهى فى البلادة الى حد لا تدرك له على فهم اظهر ما يكون من المعنى مع الجهد والاجتهاد فى ذلك
ومنهم من خالط متوسط بين الدرجتين هذا امر واضح لا مراء فيه ومع التفاوت فى هذه الامور يظهر
ان ما ذكره القاضى وابو الحسين البصرى مما لا سبيل الى تصحيحه على الجلاة **المسئلة الثانية** اذا
عرف ان التواتر يفيد العلم بالمخبر الواحد كالاخبار عن قتل ملك او هجوم بلد كما ذكرناه فلو بلغ عدد
المخبرين الى حد التواتر لكن اختلفت اخبارهم والوقايع التى اخبروا عنها مع اشتراك جميع اخبارهم
فى معنى كلى مشترك بين مخبراتهم فانكل مخبر منهم عن ذلك المعنى المشترك خبرا واخباره عن جزئياته
اما بجهة التضمن او الالتزام فكان معلوما من اخبارهم وذلك كالاخبار التى وردت خارجة عن
وقايع عنترة فى حروبه ووقايع حاتم فى هباته وضيافاته وان اختلفت وقايع هذه الاخبار فكلها دالة
على القدر المشترك من وقايع شجاعة هذا وكرم هذا غير انه ربما كان حصول العلم بمدلول التواتر تارة لا
لاتحاد لفظه ومعناه اسرع حصولا من الثانى لاختلاف الفاظه ومعانيها بتفاوت من المعانى وان اتحد
مدلولها من جهة التضمن او الالتزام وهذا اخر باب التواتر **الباب الثالث** فى اخبار الاحاد و
تشتمل على اربعة اقسام اولها النظر فى حقيقة خبر الواحد وما يتعلق به من المسائل وثانيها النظر
فى شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما يتعلق به من المسائل وثالثها النظر فى مستند الرد وفى
وكيفية روايته وما يتعلق به من المسائل ورابعها فيما اختلف برد خبر الواحد وما يناسبه
القسم الاول فى حقيقة خبر الواحد ويشتمل على مقدمة ومسايل اما المقدمة ففى حقيقة خبر الواحد وشرح
معناه قال بعض اصحابنا خبر الواحد ما افاد الظن وهو غير مطرد ولا منعكس اما انه غير مطرد فلان
القياس مفيد للظن وليس هو خبر واحد فقد وجد المحدود ولا محدود واما انه غير منعكس فهو ان الواحد
اذا اخبر بخبر علم بعد الظن فانه خبر واحد وان لم يفد الظن فقد وجد المحدود ولا حد كيف وان التعريف
بما افاد الظن تعريف بلفظ متردد بين العلم كما قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم انهم يعلمون وبين ترجح
احد احتمالين على الاخر فى النفس من غير قطع والمحدود انما يجب صيانتها عن الالفاظ المشتركة لاخلالها
بالتفاهم وانتقاضها بالقرينة والاقرب فى ذلك ان يقال خبر الاحاد ما كان من الاخبار غير متصف
بحد التواتر وهو منقسم الى ما لا يفيد الظن اصلا وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء
والى ما يفيد الظن وهو ترجيح احد الاحتمالين الممكنين على الاخر فى النفس من غير قطع فان نقله
جماعة يزيد على الثلاثة والاربعة سمى مستفيضا مشهورا واذا عرف ذلك فلنذكر ما يتعلق به من
المسايل وهى سبع **المسئلة الاولى** اختلفوا فى الواحد العدل اذا اخبر بخبر هل يفيد خبره العلم

فذهب

ان يكون متعينا او غير معين فان كان الاول فليس احدهما اولى من الاخر ضرورة تساويهما فى العدالة
والمخبر وان لم يكن معينا لم يحصل العلم بخبر واحد منهما على التعيين بل كل واحد منهما اذا اجرينا النظر اليه
كان خبره غير مفيد للعلم اجمع اذ ان يكون المفيد للعلم هو خبر الاخر كيف وانه لا مزية لاحدهما على الاخر
حتى يقال بحصول العلم بخبره دون الاخر الحجة الثانية ان كل عاقل يجد من نفسه عند ما اذا اخبره
واحد بعد واحد بخبر واحد تردد فى اعتقاده بذلك الخبر ولو كان الخبر الاول والثانى مفيدا للعلم
والعلم غير قابل للتزايد والنقصان فان قيل كيف يقال بان العلم غير قابل للزيادة والنقصان مع ان بعض
العلوم قد يكون اجلى من بعض واظهر كالعلم الضرورى فانه اقوى من العلم المكتسب والعلم بالعيان اقوى
من العلم بالخبر قلنا لا نسلم تفاوت بين العلوم من حيث هى علوم بزيادة لا نقصان لانتفاء احتمال
النقيض عنها قطعا ولعلم يكن كذلك لما كانت علوما بل ظنونا والتفاوت الواقع بين العلم النظرى والعلم
الضرورى ليس فى العلم بالمعلوم بل من جهة ان احدهما مفتقر فى حصول الى النظر دون الاخر وان احدهما
اسرع حصولا من الاخر لتوقفه على النظر والتفاوت الواقع بين العلم بالخبر والعلم بالنظر غير متصور فيما
تعلقا به واما التفاوت بينهما من جهة ان الاول يدرك بالخبر لا يكون مدركا بالعيان والنظر الحجة الثالثة
انه لو كان خبر الواحد بمجرده موجبا للعلم لكان العلم حاصلا بشهادة من اخبر بكونه نبيا من غير حاجة
الى معجزة دالة على صدقه ولو حصل يحصل للحاكم العلم بشهادة الشاهد الواحد وان لا يفتقر معه الى
شاهد اخر ولا الى تزكية لما فيه من طلب تحصيل الحاصل اذ العلم غير قابل للزيادة والنقصان كما سبق
تقرير الحجة الرابعة انه لو حصل العلم بخبر الواحد بمجرده لوجب تخطيه مخالفه بالاجتهاد وتفسيقه
ويتبعه ان كان ذلك مما يدعو مخالفته ويفتق ولكان مما يقطع معارضه بخبر التواتر ولم يمتنع التشكيك
بمعارضه كما فى خبر التواتر وكل ذلك خلاف الاجماع فان قيل ما ذكرتموه معارض بالنص والمعقول والاول
اما النص فقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم نهى عن اتباع غير العلم وقد اجمعنا على جواز اتباع خبر الواحد
فى احكام الشرع ولزوم العمل به فلو لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم لكان الاجماع منعقدا على مخالفة النص
وهو ممتنع واجيب فان الله تعالى قد ذم على اتباع الظن بقوله ان يتبعون الا الظن وقوله وما يتبع اكثرهم الا
ظنا وان الظن لا يغنى من الحق شيئا فلو لم يكن خبر الواحد مفيدا للعلم بل للظن لكنا مذمومين على
اتباعه وهو خلاف الاجماع واما من جهة المعقول فمن وجهين الاول انه لو لم يكن خبر الواحد يفيد
العلم لما اوجب وان كثر العدد الحدث التواتر لانه اما جاز على الاول جاز على ما بعده الثانى انه لو
لم يكن خبره موجبا للعلم لما ابيح قتل المقر بالقتل على نفسه ولا شهادة اثنين عليه لما وجبا بحدود
باخبار الاحاد لكن ذلك قاضيا على دليل العقل وبراءة الذمة واما من جهة الاثر فخص مذهب سنوفى

بين خبر

مذهب قوم الى انه يفيده ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال انه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين
فان العلم قد يطلق ويراد به الظن كما فى قوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات اى ظننتموهن ومنهم من قال
انه يفيد العلم اليقينى لكن من غير قرينة لكن من هؤلاء من قال ذلك مطرد فى خبر كل واحد كبعض اهل
الظاهر ومذهب احمد بن حنبل فى احد الروايتين عنه ومنهم من قال انما يوجد ذلك فى بعض اخبار
الاحاد لا فى الكل واليه ذهب بعض اصحاب الحديث ومنهم من قال انه يفيد العلم اذا اقترنت به
قرينة ومن تابعه فى مقالته وذهب الباقون الى انه لا يفيد العلم اليقينى مطلقا بقرينة ولا بغير قرينة
والمختار حصول العلم بخبره اذا اختفت به القرائن ويمنع ذلك عادة دون القرائن وان كان لا يمتنع
خرق العادة بان يخلق الله تعالى لنا العلم بخبره من قرينة اما انه لا يفيد العلم بمجرده من غير قرينة فقد
احتج القايلون بذلك بالحجج واهية لا بد من التنبيه عليها والاشارة بعد ذلك الى ما هو المعتمد فى ذلك
الحجة الاولى من الحجج الواهية قولهم لو كان لخبر الواحد مفيدا للعلم لافاده خبر كل واحد كما ان خبر التواتر
لما كان موجبا للعلم كان كل خبر متواتر لكذا لك والقايلون بقول هذا قياس تمثيلى وهو غير مفيد للعلم
كيف وان اخبر التواتر ان قيل ان العلم به ضرورى غير مكتسب فلا يمتنع ان يخلقه الله تعالى عند كل
تواتر لعلمه بما يشتمل عليه من مصلحة منحتمة به او لا المصلحة كالشياء ويختار ومثل ذلك غير لازم
فى اخبار الاحاد وان قيل انه نظرى مكتسب فلا مانع من استواء جميع اخبار التواتر فيما لا بد منه فى
حصول العلم ولا يلزم من ذلك استواء جميع اخبار الاحاد فى ذلك الحجة الثانية ان ما ثبت بالادلة
فى التفى من يعتقد الوثن ولا يعتقد فى انفسنا من خبر الواحد وان بلغ الغاية فى العدالة سوى ترجيح
صدقه على كذبه من غير قطع وذلك غير موجب للعلم وهذه الحجة فى غاية الضعف لان حاصلها
يرجع الى محض الدعوى فى موضع الخلاف من غير دلالة ومع ذلك فهى مقابلة بمثلها وهو ان يقول
الخصم وانا اجد فى نفسى العلم بذلك وليس احد الامرين اولى من الاخر الحجة الثالثة انه لو كان خبر الواحد
يوجب العلم لما ادعى فيه شرط الاسلام والعدالة كما فى خبر التواتر وجاء هذا الحجة ايضا يرجع
الى التمثيل وهو غير مفيد لليقين ثم ما المانع ان يكون حصول العلم بخبر التواتر لان الله تعالى اجرى
العادة بحلول العلم عنده فان قيل ان العلم خبر التواتر ضرورى وذلك غير لازم فى خلقه عند خبر من ليس
بمسلم ولا عدل وان يكون التواتر من حيث هو تواتر مشتملا على ما يوجب العلم ان قيل بان العلم بخبر التواتر
كسبى وخبر من ليس بمسلم ولا عدل غير مشتمل على ذلك والمعتمد فى ذلك اربع حجج الحجة الاولى انه لو
كان المخبر خبر الواحد الثقة مفيدا للعلم بمجرده لما خبر ثقة اخر صدقه خبره فان قلنا خبر كل واحد
مفيد العلم لزم اجتماع العلم بالشئ ونقيضه وهو محال وان قلنا اخبر احدهما يفيد العلم دون الاخر فاما

بين خبر وخبر كبعض المحدثين فهو اتى على اكرم الله وجهه قال ما حدثنى احد بحديث
الا استحلفته سوى ابى بكر صدق ابا بكر وقطع بصدقه وهو واحد قلنا اما الايات فاجوبة
عنها من وجهين الاول ان وجوب العمل بخبر الواحد واتباعه فى الشرعيات انما كان بناء على
انعقاد الاجماع على ذلك والاجماع قاطع فاتباعه لا يكون اتباعا لما ليس بعلم ولا اتباعا للظن الثانى
انه يحتمل ان يكون المراد من الايات انما هو المنع عن اتباع غير العلم فيما المطلوب منه العلم كالاعتقادات
فى اصول الدين من اعتقاد وجود الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز ويجب الحمل على ذلك عملا بما
ذكرناه من الادلة واما ما ذكروه من الوجه الاول من جهة المعقول فغير لازم لان حكم الجملة قد تتغاير
حكم الاحاد وعلى ما سبق مرارا واما الوجه الثانى فمبنى على ان احكام الشرع لا يتبين على غير العلم وهو غير
مسلم وهو على خلاف اجماع السلف قبل وجود المخالف وما ذكروه من الاثر فغايته ان يدل على ان علينا
عليه السلام صدق ابا بكر من غير يمين يحصل ظنه بخبره من غير يمين دون خبره لكن ما اختص
به من زيادة الرتبة وعلو الشان فى العدالة والثقة فى مقابلة يمين غير والتصديق بناء على غلبة
الظن جايز فى باب الظنون واما لم يكن الصدق معلوما واما جواز وقوع العلم بخبر الواحد اذا احتفت
به القرائن فيدل عليه امارات القرينة قد تفيد الظن بمجرده عن الخبر فذلك كان ان ابنا انسانا يكبر من
النظر الى شخص مستحسن فانا نظن حبه له فاذا اقترن بذلك ملاءمته له زاد ذلك الظن ولا يزال
فى التزايد من زيادة خدمته له وبذل ماله وتعريضه حاله الى غير ذلك من القرائن حتى يحصل العلم بحبه
له كما فى تزايد الظن باخبار الاحاد حتى يصير تواترا وكذلك علمنا بحل من محمد وجل من خرف بالهند
هذا واصفر وهذا ابيض هذا الطريق نعلم ارتضاع الطفل بوصول الثدى الى جوفه باستصاصه وازدراده
وحركة حلقه مع كون المراة شابة نفسا وسكوت الصبى عند كابه الى غير ذلك من القرائن واذا كانت
القرائن المتضافرة بمجردها مفيدة للعلم فلا يبعد ان يقترن بالخبر المفيد للظن قرينة مفيدة للظن
تابعة مقام اقتران خبر اخر به ثم لا يزال التزايد فى الظن بزيادة اقتران القرائن الى ان يحصل العلم
كما فى خبر التواتر واذا ثبت الجواز فبثبات الوقوع انه لو اخبر واحد ان ولده الملك قد مات واقترن
بذلك علمناه بمرضه وانه لا مريض فى الدار سواه وما شاهدناه من القرائن الحالى فى داره والنحيب
الخارج عن العادة وخروج الجنازة محتفة بالحشم والجوارى حاسرات مبرجات للطمن خدودهن
ونفتق شعورهن والملك ممزق الثوب حاسر الراس يلطم وجهه وهو مضطرب لبال مشوش الحال
على خلاف ما كان من عادته من التزام الوقار والهيبة والمحافظة على اسباب المروة فان كل عاقل
يسمع ذلك المخبر ويشاهد هذه القرائن يعلم صدق ذلك المخبر ويحصل له العلم بخبره كما يعلم صدق

صدق خبر التواتر وقوع مخبره وكذلك اذا اخبر واحد مع كمال عقله ودعه الحياة نفسه وكراهيته
للام وهو في ارغد عيشه نافذ الاحكام بجاه انه قتل من يكافيه عمدا وانا بالله يقتل مثلها غالبا
من غير شبهة له في قتله ولا مانع له عن القصاص كان خبره مع هذه القرائن موجبا للعلم بصدقه
عادة وكذلك اذا كان في حوار انسان امراة حامل وقد استغث مدة حملها فتبع الطلق من وراء
الجدار ووضعه الشوان حول تلك الحامل ثم سمع صراخ الطفل وخرج نفسه يقول انا قد ولدت
فانه لا يستريب في ذلك ويحصل له العلم به قطعا وانكار ذلك مما يخرج المناظرة الى المكابرة فان قيل
العلم الحاصل بموت ولد الملك في الصورة المفروضة اما ان يكون حاصلا من نفس الخبر او من نفس القرائن
او بالخبر مشروطا بالقرائن او بالقرائن مشروطا بالخبر او من الامرين معا لا جائز ان يكون من مجرد الخبر لما
ذكر مرة اولا ولا جائز ان يكون من الخبر مشروطا بالقرائن او من القرائن مشروطا بالخبر ولا من الخبر والقرائن
معا لاستقلال تلك القرائن المذكورة بافادة العلم بالموت سواء وجد الخبر ام لم يوجد فلم يبق الا ان يكون حاصلا
من نفس القرائن ولا اثر للخبر فيها ذكر مرة معارض من الحجج الدالة على امتناع وقوع العلم بخبر الواحد مجردا
عن القرائن فانها متجهة بعينها هنهنا والجواب عن السؤال الاول انه لا يمتنع ان يكون الخبر سببا وجد
من القرائن موت غير ولد الملك فجاة فاذا انضم اليها الخبر بموت ذلك المريض بعينه كان اعتقاد
موته اكد من اعتقاد موته مع القرائن دون الخبر وعن المعارضات بانها غير لازمة هنا عن جنبه اما
الحجة الاولى فلانا اذا فرضنا حصول العلم لنا بصدق من اختفت بخبره القرائن فيمتنع تصور انتفاء مثل
تلك القرائن وما يقوم مقامها بالخبر المناقض له وان كان نفس الخبر مناقضا بخلاف ما اذا كان الخبر
بمجرده مفيدا للعلم فان ذلك غير مانع من خبر اخر مناقض له على ما هو معلوم في الشاهد واما الحجة الثانية
فلان ما نحن فيه من التي يعتمد اخبار الاحاد اما ان يكون مما لم يحصل العلم فيه بخبر الاول والثاني واما ما كان
قد حصل بخبر الاول فالتردد من ذلك يكون ممتنعا ولا كذلك فيما اذا اخبر واحد مخبر وانا اذا جوزنا
النظر الى خبره من غير قرينة وجدنا انفسنا مما يرد فيها الظن بما اخبر به باقتران خبر غيره بخبره
واما الحجة الثالثة فلانا اذا قلنا ان اخبار الواحد لا يفيد العلم الا بالقرائن فخبر العلم بخبره لو تم تصديق
مدعى النبوة في خبره ولا كذلك اذا قلنا ان الخبر لا يفيد العلم الا بالقرائن فخبر الواحد سواء لا يكون
مفيدا للعلم بصدقه دون اقتران القرائن بقوله والمعجزة من القرائن واما الحجة الرابعة فغايتها
انها تدل على انه لم يوجد خبر من اخبار الاحاد في الشريعة موجبا للعلم بخبره فلا يلزم منه انتفاء
ذلك مطلقا **المسئلة الثانية** اذا اخبر واحد بين يدي الرسول بخبر علم بكذبه علم بعلم كونه صادقا
منه منهم من قال بان ذلك دليل العلم بصدقه فيما اخبر به فانه لو كان كاذبا لامكن التبرم والانكار مقرا

له على الكذب مع كونه محرما وذلك محال في حق النبي م وهو غير صحيح فانه من الجائز ان يكون
النبي م غير سامع له وان غلب على الظن السماع وعدم الغفلة وبتقدير انه يعلم سماعه له وعدم غفلته
عنه فمن الجائز ان لا يكون ناهيا لما يقول وان غلب على الظن فهمه له وبتقدير ان يكون ناهيا له فلا
يخلوا اما ان يكون ما اخبر به متعلقا بالنبي او لا فان كان متعلقا بالنبي وقد كرر كونه كاذبا فيجوز
ان يكون قد بينه له وعلم ان انكاره عليه مبنيا انه له ثانيا فيه مصلحة فيه ولم يرى في الانكار عليه فايدة ورأى
المصلحة في افهامه الى وقت اخر وبتقدير عدم ذلك كله احتمل ان يكون كذبه في ذلك صغيرة وعدم
انكاره في ذلك غاية ان يكون صغيرة في حق النبي م وانتفاء الصغائر عن النبي م غير مقطوع به على
ما بيناه في كتبنا الكلامية هذا ان كان اخباره بامر دنيوي واما ان كان اخباره بامر ديني فيجوز ان النبي
لم يغلب على كونه كاذبا وان ظن علمه به وبتقدير ان يكون عالما بكذبه فيجوز ان يكون ذلك من الصغائر غير
ممتنعة على الانبياء كما علم وعلى هذا فعدم الانكار لا يدل على صدقه قطعا وان دل عليه ظنا **المسئلة الثالثة**
اذا اخبر واحد بخبر عن امر محسوس بين يدي جماعة عظيمة وسكتوا عن تكذيبه قال قوم علم من ذلك صدقه
لانه يمتنع عادة ان لا يطلع واحد منهم على كذبه وبتقدير الاطلاع يمتنع عادة سكوت الجمع العظيم عن
التكذيب مع اختلاف اغراضهم وطباعهم واختلاف دواعيهم فحيث سكتوا على التكذيب دل على
صدقه وليس يخفى لان من الجائز ان لا يكونوا لهم اطلاع ما اخبر به ولا يعلمون كونه صادقا ولا كاذبا لا
واحد منهم ولا العادة تحيل اطلاع بعض الناس على امر لم يطلع عليه غيره وبتقدير ان يعلم واحد منهم
او اثنان كذبه بالعادة لا يحيل سكوت الواحد والاثنين على تكذيبه وبتقدير ان يعلم الكل كذبه فيحتمل
ان مانعا منعهم من تكذيبه ومع هذه الاحتمالات يمتنع القطع بصدقه وان كان صدقه مظنونا
المسئلة الرابعة اذا روى واحد خبرا ورأينا الامة مجمعة على العمل بمقتضاه قال جماعة من المعتزلة
كابي هاشم وابي عبد الله البصري وغيرهما ان ذلك يدل على صدقه قطعا والا كان علمهم بمقتضاه
خطا والامة لا تجتمع على الخطاء وهو باطل وذلك لانه من المحتمل انهم ايضا به بل بخبر من الادلة
او بعضهم بخبر وبتقدير على الكل به فلا يدل ذلك على صدقه قطعا لانا اذا كان مظنونا بالصدق
فالامة مكلفة بالعمل بموجبه وعلمهم مع تكليفهم بذلك لا يكون خطا لان خطاهم انما يكون لتركهم بما
كلفوا به او العمل بما نهوا عنه ومع هذه الاحتمالات فصدقه لا يكون مقطوعا به وان كان مظنونا
وعلى هذا لو روى واحد خبرا واتفق اهل الاجماع فيه على قولين فطايفة عملت بمقتضاه وطايفة
اشتغلت بتاويله فلا يدل ذلك على صدقه قطعا وذلك لان الطايفة التي عملت بمقتضاها لعلها
لم تعمل به بل بخبر كما سبق وبتقدير ان يكون عاملة به فاتفاقهم على قبوله لا يوجب كونه صادقا قطعا

لما ذكرناه من تكليفهم باتباع الظن **المسئلة الخامسة** اختلفوا فيما لو وجد شيء يستشهد من
الخلق الكثير لتوفرت الدواعي على نقله اذا انفرد الواحد بروايته من باقي الخلق كما اذا اخبر مخبر
بان الخليفة ببغداد قتل في وسط الجامع يوم الجمعة بمشهد من الخلق ولم يخبر بذلك احد سواه
فذهب الكل الى ان ذلك يدل على كذبه خلافا للشيعة وهو الحق وذلك لانا لا نشك قد ذكرنا في طباع
الخلق من توفر الدواعي على نقل ما علموه والتحدث بما جرى فوق حد العادة بحيث كان ما يتصور
له مما جرى من صغار الامور على الجمع القليل فكيف على الجمع الكثير مما هو من عظائم الامور ومهمها
والتفرق من مسارة الى معرفة وفي نقله صلاح الخلق بل الشكوى عن نقل ذلك والشاهد في حالة القحط
له اشد من حالة العادة لسكونهم وتواطيهم على عدم نقل وجود مكة وبغداد ولو جاوز كتمان ذلك
مجاز ان يوجد مثل مصر وبغداد ولم تخبر احد عنها وذلك محال عادة ومثل هذا عرفنا كذب من
ادعى معارضة القرآن والتفصيل على امام بعينه من حيث لو وجد ذلك لشاع وتوفرت الدواعي
على نقله فان قيل العادة انما تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ما جرى بمشهد منهم من الامور العظيمة
اذا لم يتحقق الدواعي الى الكتمان معارضا للدواعي الى الاظهار ولا بعد في ذلك اما لفرض واحد منهم انكل نقل
الى مصلحة تتعلق بالكل في مولاة واصلاح المعيشة او خوف ورهبة من عدو قاهر وملك باهر
او لاغراض متعددة كل غرض لواحد ويدل على ذلك الوقوع وهو ان النصارى مع كثرتهم كثرة تخرج
عن الحصر لم ينقلوا كلام المسيح في المهد مع انه امر عجيب خارق حدث في الارض ومن اعظم ما تتوفر
الدواعي على نقله واشاعته ونقله انما دون ذلك من معجزاته وايضا فان الناس نقلوا علامة الرسل
ولم ينقلوا علامة شعيب وغيره من الرسل وايضا فان احاد المسلمين قد انفرد بنقل ما تتوفر الدواعي على
نقله مع شيوعه بين الصحابة والجمع الكثير كنقل ما عدا القرآن من معجزاته كانشقاق القمر وتسبيح
الحصا في يده ونبع الماء من بين اصبعيه وحنين الجذع اليه وتسليم الغزالة عليه وكذا نقل مكة
فتوح اوصلها وتثنية الاقامة وافرادها في الحج وقرانه ونكاحه لميمونة وهو حرام ويقول استهلالا ذا لك
وحده في هلال رمضان ورفع اليدين في الصلوة وانا المجتهد بالتسمية الى غير ذلك من الوقايع التي تختص
فالحاصل بينا ان العادة تحيل اتفاق الجمع الكثير على كتمان ما يجري بينهم من الوقايع العظيمة قولهم
ذلك انما يصح ان لو وجد الداعي الى الكتمان قلنا والكلام فيه وذلك ان العادة ايضا تحيل اشتراك
الخلق الكثير في الداعي الى الكتمان كما يستحيل اشتراكهم في الداعي الى الكذب والى الكلام لحطام واحد
في يوم واحد وما ذكروه من صورة الاستشهاد اما كلام عيسى في المهد فانما تولى نقله الاحاد لانه
الا معجزة نفر يسير حيث لم يكن امره ظاهرا ولا شانه فاشتهر ولا عرف برسالة ولا نبوة وذلك

بخلاف احيا الميت وابرا الاكمه والابرص فانه كان وقت استشهاده ودعواه الرسالة مستدلا
بذلك على صدقه وقطع الناس اليه واستمرار الاعين الى ما يدعيه فلذلك لم يقع اتفاقهم
على كتمانه واما اعلام شعيب وغيره من الانبياء فانما لم ينقل لانهم لم يدعوا الرسالة حتى يدل
عليها بالمعجزات ولا كان لهم شريعة انفردوا بها بل كانوا يدعوا الى شريعة من قبلهم من الرسل
كدعوى غيرهم من الائمة واحاد العلماء واما نقل ما في معجزات الرسول غير القرآن فانما تولاه الاحاد
لانه لم يوجد شيء من ذلك بمشهد من الخلق العظيم بل انما جرى منها بحضور طايفة قليلة ولا سيما
استخفاء القمر فانه كان من الاوقات الليلية وقت والناس بين نايم وغافل في الحي البصر ولم يكن الذين
قد دعاهم الى رؤيته ولا يتهمهم على ذلك سوى من راه من انفراد البصر وهنا فانه كم من امر مشهور
يقع في الليل من زلزلة وصاعقة او ريح عاصف او انقضاض شهاب عظيم ولا يشعر به سوى الاحاد
وهنا بخلاف القرآن فانه كان عليه الصلوة والسلام يرده بين ما خلق في جميع عمره فلم يبق احد من الجمع العظيم
في زمانه الا وقد علمه وشاهده فلذلك استحال تواطيهم على عدم نقله واما دخوله مكة فقد نقله الجمع
الكثير وهو مستفيض مشهور انه دخلها عنوة مستسلما بالاسرة والاعلام على سبيل القهر والغلبة مع
بدل الامان لمن القى سلاحه واعتصم بالكعبة وداره ابي سفيان وانما خالف بعض الفقهاء فاشتبه عليه
ذلك باعادته من قتله خالد بن الوليد ولا يبعد ظن ذلك من الاحاد واما تثنية الاقامة وافرادها
فانما اختلفوا فيه لاحتمال ان المؤذن كان يفرد تارة ويثنى اخرى فنقل كل بعض ما سمعه واهل
البادية لعله بانفسهم الفروع المسامح فيها وهو اجنب عن المجهر بالتسمية ورفع اليدين في الصلاة واما
افراد الحج وقرانه فالحج فانما نقله الاحاد لان ذلك مما يتعلق بالنية وليس ذلك مما يجب ظهوره
وصادات التيمم واما نكاحه ميمونة وهو حرام فليس ذلك بفعله مما يجب اظهاره بل جاز ان يكون
قد وقع ذلك بمحضر جماعة يسيرة فلذلك انفرد بها الاحاد وهو الجواب عن قبول شهادة الاعرابي
المسئلة السادسة مذهب الاكثرين جواز التعبد بخبر الواحد العدل حتى عقلا خلافا
للجبائي وجماعة من المسلمين ودليل جوازه عقلا انا لو فرضنا ورود الشارع بالتعبد بالعمل بخبر
الواحد اذا غلب على الظن صدقه لم يلزم عنه محال في العقل ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك و
غاية ما يقدر في اتباعه احتمال كونه كاذبا او مخطيا وذلك لا يمنع من التعبد به بدليل اتفاقنا
على التعبد بالعمل بقول المفتي والعمل بقول الشاهدين مع احتمال الكذب والخطاء على المفتي والشاهد
فيما اخبرا به فان قيل وان سلمنا انه لو ورد الشرع بذلك لم يلزم عنه لذاته محال لكنه محال لذاته
عقلا لكنه محال عقلا باعتبار خارج عن ذاته وذلك لان التكاليف مبنية على المصالح ودفع

المفاسد فلو انتفيد فا باتباع خبر الواحد والعمل به فاذا اخبر بخبر عن رسول الله فهم بسفك دم وسبي
بضع محرم مع احتمال كونه كاذبا ملا يكون في العمل بقضية قوله مصلحة بل محض مفسدة وهو خلاف وضع
الشارع ولهذا امتنع ورود التعبد بالعمل بخبر الفاسق والصبي فيما يتعلق بالاحكام الشرعية اجماعا
واما ما ذكروه من التعبد بالعمل بقول الشاهدين فالفرق بين الشهادة والخبر من ثلاثة اوجه الاول
ان الشهادة انما تقبل فيما يجوز فيه الصلح ولا كذلك الخبر عن الله تعالى والرسول فكانت المفسدة في الشهادة
بعد الثاني ان الخبر يقتضي اثبات شرع بخلاف الشهادة الثالث هو ان الحكم عند الشهادة انما يثبت
بدليل قاطع وهو الاجماع والشهادة شرط لا يثبت بخلاف خبر الواحد فانه عندكم دليل مثبت للحكم
الشرعي فان سلمنا دلالة ما ذكروه على جواز التعبد بخبر الواحد الا انه معارض بما يدل على نقيضه
وبيانه من جهة المنقول والمعقول اما المنقول فقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله وان
تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا واما المعقول فمن اربعة اوجه الاول انه
لو جاز التعبد بقبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية عن الرسول لعند ظننا بصدقه لاحتمال كونه مصلحة
لجاز ورود التعبد بخبر الواحد عن الله تعالى بالاحكام الشرعية وذلك وقت امتناع المعجزة بقوله
محال الثاني انه لو جاز ورود التعبد بخبر الواحد في الفروع ويجاز ورود التعبد به في الاصول و
ليس كذلك الثالث انه لو جاز التعبد بقبول خبر الواحد لجاز التعبد به في نقل القرآن وهو محال
الرابع ان اخبار الآحاد قد تتعارض فلو ورد التعبد بالعمل بها لكان واردا بالعمل بما لا يمكن العمل به
ضرورة التعارض وهو ممتنع على الشارع والجواب عن السؤال الاول من وجهين الاول انه مبني
على وجوب رعاية المصالح في احكام الشرع وافعاله وهو غير مسلم على ما عرفناه في الكلاميات
الثاني ان ما ذكروه منتقض بورود التعبد بقبول شهادة الشهود وقبول المفتي وما ذكروه من الفرق
باطل اما الفرق الاول فمن وجهين الاول انه لا يطرد في الاخبار المتعلقة بانواع المعاملات الثاني
انه منتقض بالشهادة فيما لا يجري فيه الصلح كالفروج واما الفرق الثاني فمن جهة ان الخبر كما يستلزم
اثبات امر شرعي كالشهادة على الفعل والترك وغير ذلك يستلزمه اثبات امر شرعي وهو وجوب
القتل والقطع واما الثالث فمن جهة انه لا فرق بين الخبر والشهادة من حيث انه لا بد عند
الشهادة من دليل يوجب العمل بها كما في العمل بالخبر واما المعارضة بالآيات فجوابها من وجهين الاول
انا نقول بموجبها وذلك ان العمل بخبر الواحد ووجوب اتباعه انما هو بدليل مقطوع به مفيد للعلم
بذلك وهو الاجماع الثاني انه لازم على الخصم في اعتقاده امتناع التعبد بخبر الواحد اذ هو غير
معلوم بدليل قاطع بل غاية ان يكون مظنونا لهم فالآيات مشتركة الدلالة فكما تدل على امتناع خبر

الواحد فتدل على امتناع القول بعدم اتباعه واذا تعارضت جهات الدلالة فيها امتنع العمل بها
وسلم لنا ما ذكرناه وعلى هذا يقول بجواز ورود التعبد بقبول خبر الفاسق والصبي عقلا اذا غلب على
الظن صدقه وان كان ذلك غير واقع وما ذكروه من المعارضات العقلية فجوابها من وجهين احدهما
عام للكل والثاني خاص بكل واحد منهما اما العام فهو ان ما ذكروه الزاما علينا في خبر الواحد فهو لازم
عليهم في ورود التعبد بقبول قول الشاهدين والمفتي فما هو جوابهم عنه يكون جوابا لنا في خبر الواحد
واما الخاص فكل معارضة اما الاولى فالجواب عنها من وجهين الاول هو ان دعوى الواحد للرسالة و
نزول الوحي اليه من اندر الاشياء فاذا لم يقترن بدعواه ما يوجب القطع بصدقه فلا يستحق حصول الظن
بصدقه بل الذي يجزم به انما هو كذبه ومنى وان قلنا بجواز ورود التعبد بخبر من يغلب على الظن صدقه
فقد لا نسلم جواز ورود التعبد بقول من غلب على الظن كذبه الثاني هو انا اذا جوزنا ورود التعبد بخبر
الواحد فوجب العمل به لا بد وان يستند الى دليل قاطع من كتاب او سنة او اجماع ولا كذلك المدعى
للرسالة اذا لم يقترن بقوله معجزة تدل على وجوب العمل بقوله فان قبل لو بعث رسول وظهر له المعجزة
الدالة على صدقه ثم قال بعدها اخبركم انسان ان الله تعالى ارسله شريعة وظننتم صدقه فاعملوا بقوله فقد
استند وجوب العمل بقوله الى دليل قاطع وهو قول النبي المتواتر ومع ذلك فانه لا يجوز قلنا لا نسلم مع فرض
هذا التقدير بانه لا يجوز الاخذ بقوله ثم الفرق بين الامرين ضرورة المفسدة اللازمة من قبول قول المدعي
للرسالة من غير معجزة اعظم من مفسدة قبول خبر الواحد في الاحكام الشرعية وذلك لان رئاسة النبوة اعظم
من كل رئاسة ورتبتها اعلى من كل رتبة فلو ورد التعبد باتباع كل مدع للرسالة اذا غلب على الظن صدقه
من غير معجزة والتعلق بصدقه فاسد احد من الناس لادى ذلك الى المسالك المفضية على الظن صدقه وسوى
من الافعال والاقوال مما يظهر به عادة الله طما في نيل مثل هذه الرئاسة العظمى بمجرد دعواه وذلك
يقتضي الهلاك واحد يعني نسخ شريعة الاخر ودفعها على قرب من الزمان ولا يخفى ما في ذلك من المفسدة
التي لا تحقق لمثلها في خبر الواحد واما المعارضة الثانية فجوابها ان المعتبر في الاصول القطع و
اليقين ولا قطع في خبر الواحد بخلاف الفروع فانها مبنية على الظنون واما المعارضة الثالثة فجوابها
ان القرآن معجزة الرسول الدالة على صدقه ولا بد وان يكون بطريق اتباعه طريق اثباته قاطعا وخبر
الواحد ليس بقاطع بخلاف احكام الشرع فانها يثبت منها خبر الواحد ظني غير قطعي واما المعارضة
الرابعة فجوابها ان التعارض بين الخبرين لا يمنع من العمل بما ترجح منهما وبتقدير عدم الترجيح مطلقا
فقد يمكن ان يقال بالتخيير بينهما على ما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه وبتقدير امتناع التخيير
فغاية امتناع ورود التعبد بمثل الاخبار التي لا يمكن العمل بها ولا يلزم منه امتناع ورود التعبد بما

يمكن العمل بمقتضاه **المسألة السابعة** الذين قالوا بجواز التعبد بخبر الواحد عقلا اختلفوا في وجوب العمل
به منهم من نفاه كالقاساني والرافضة وابن داود ومنهم من اثبته والقائلون بثبوته اتفقوا على ان الدلالة
السمع دلت عليه واختلفوا في وجوب وقوعه بدليل العقل فاثبته احمد بن حنبل والفيقاني وابن سريج
من اصحاب الشافعي وابو الحسين البصري من المعتزلة وجماعة كثيرة ونفاه الباقون وفصل ابو عبد الله
البصري بين الخبر الدال على ما يسقط بالشبهة وما لا يسقط بها فمنع منه في الاول وجوزه في الثاني فاما من
قال بكونه حجة فقد احتجوا بحجج ضعيفة لا بد من ذكرها والتنبيه على ما فيها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار
الحجة الاولى من جهة المعقول وفيها اعتمد عليها ابو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة وهو انهم
قالوا العقلا يعلمون بوجوب العمل بخبر الواحد في العقليات ولا يجوز ان يعلموا وجوب ذلك الا وقد علموا علة
وجوبه ولا علة لذلك سوى انهم ظنوا بخبر الواحد تفصيل جملة معلومة بالعقل في العقل وبيان ذلك
انه قد علم بالعقل وجوب التحرز من المضار وحسن اجتلاب المنافع فاذا ظننا من اخبرنا مضرة علمنا منا تقدير
ان لا نشرب الدواء الفلاني وان لا نقصد وان لا نقرب من تحت حائط مستهدم فقد ظننا تفصيلا لما
علمنا جملة من وجوب التحرز عن المضار وبيان ان العلة للوجوب ما ذكرناه دون انه معها وجود وعدما
وذلك بعينه موجودا في خبر الواحد في الشرعيات فوجب العمل به وذلك لانا قد علمنا في الجملة وجوب الانقياد
للشرع فيما يخبرنا به من مصالحنا ومفاسدنا فاذا ظننا بخبر الواحد ان الشرع قد دعانا الى
الانقياد له في فعل اخبر انه مصلحة وخلافه مفرة فقد ظننا تفصيل ما علمناه في الجملة فوجب العمل به
والقائلون بالمنع اما ان لا نسلم وجوب العمل بخبر في العقليات بل عناية اذا ظننا صدقه ان يكون العمل
بخبره اولى من تركه وكون العقل والمدلول الشرع من الواجب لمدلوله للمندوب فلا يلزم منه الوجوب
سلمنا ان العمل بخبره واجب في العقليات ولكن لا نسلم ان علة الوجوب ما قلتم بل العمل بخبره واجب في العقليات
ولكن لا نسلم ان علة الوجوب ما ذكرتموه وما ذكرتموه من الدوران فلا يدل على ان الدوران علة للدوران بجواز
ان يكون علة الوجوب غير ما ذكرتموه من ظن تفصيل جملة معلومة بالعقل وذلك بان يكون العلة معنى ملازما
لما ذكرتموه لا نفس ما ذكرتموه فلا يلزمه من التلازم بينهما في العقليات لتلازم بينهما في الشرعيات لجواز
ان يكون ذلك التلازم في العقليات اتفاقيا وان سلمنا ان علة الوجوب ما ذكرتموه لكن لا يلزم ان يكون
ذلك علة في الشرعيات لجواز ان يكون بخصوص ما ظن تفصيل جملة في العقليات واختلاف التعليل
وكلما لخصوصية غير متحققة في الشرعيات سلمنا دلالة ما ذكرتموه على انه علة بجهة عمومه لكن قطعا
ظننا الاول ممنوع والثاني مسلم غير انه منتقض بخبر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه
فان ما ذكرتموه من الوصف الجامع متحقق فيه وقد انعقد الاجماع انه لا يجب العمل به في الشرعيات

سلمنا عدم الانتقاض لكن غاية ما ذكرتموه انه استعمال القياس ظني في افادة كون خبر الواحد حجة
في الشرعيات مع كونه اصلا من اصول الفقه وانما يصح ذلك ان لو لم يمكن التعبد في اثبات مثل
ذلك بالطرق اليقينية وهو غير مسلم الحجة الثانية انهم قالوا صدق الواحد في خبره ممكن فلو لم يعمل
به لكنا تاركين لامر الله تعالى وامر رسوله وهو خلاف ما يقتضيه الاحتياط ولقائل ان يعقل صدق
الراوي وان كان ممكنا واجماعا لم يلزم من وجوب العمل به والاحتياط بالاخذ بقوله وان كان مناسبا ولكن
لا بد له من شاهد بالاعتبار ولا شاهد له سوى خبر الواحد وقول الواحد في الفتوى والشهادة ويمكن
القياس على الاول لان ذلك مفيد للعلم ولا يلزم من افادته للوجوب افادة الخبر الظني له ولا يمكن قياسه
على الثاني وذلك لان براءة الذمة معلومة وهو الاصل وغاية قول الشاهد والمفتي اذا غلب على
الظن صدقه مخالفة البراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد لا يلزمه من العمل بخبر الشاهد والمفتي
مع مخالفته للبراءة الاصلية بالنظر الى شخص واحد العمل بخبر الواحد المخالف لبراءة الذمة بالنظر الى
جميع الاشخاص وان سلمنا صحة القياس فغاية انه مفيد للظن الالحاقي وهو غير معتبر في اثبات الحجج
كما تقدم في الحجة التي قبلها كيف وانه منتقض بخبر الفاسق والصبي اذا غلب على الظن صدقه الحجة
الثالثة انهم قالوا اذا وقعت واقعة ولم يجد المفتي سوى خبر الواحد فلو لم يحكم به لتعطلت الواقعة
عن حكم الشارع وذلك ممتنع ولقائل ان يقول خلو الواقعة عن الحكم الشرعي انما يمتنع مع وجود دليله
اما مع وجود ما يدل عدم الدليل فلا ولهذا فانه اذا لم يظفر المفتي في الواقعة بدليل ولا خبر الواحد فانه لا
يمتنع خلو الواقعة عن الحكم الشرعي والمصير الى البراءة الاصلية وعلى هذا فامتناع خلو الواقعة عن الحكم
الشرعي عند الظفر بخبر الواحد حتى توقف على كون الخبر خبر الواحد حجة وقد بينا كونه حجة متوقف
على امتناع خلو الواقعة مع وجوده عن الحكم الشرعي وهو دور ممتنع كيف وانا لا نسلم خلو الواقعة عن الحكم
الشرعي فان حكم الله تعالى في حق المكلف عند عدم الادلة المقتضية لاثبات الحكم الشرعي من ذلك الحكم ومدركه
متعين فان انتفاء مدرك الشرع بعد ورود الشرع مدرك شرعي لنفي الحكم الحجة الرابعة انه لو لم يكن خبر
الواحد واجبا لقبول لتعذر تحقيق بعثة الرسل الى كل اهل عصره وذلك ممتنع وبيان ذلك انه لا طريق
الى تعريف اهل عصره الا بالمشافهة او الرسول ولا سبيل له الى المشافهة لكل لتعذره والرسالة منحصرة
في عدد التواتر لا احاد والتواتر الى كل احد متعذر فلو لم يكن خبر الواحد مقبولا لما تحقق معنى التبليغ
والرسالة الى جميع المخلق فيما ارسل به وهو محال مخالف لقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة ولقائل ان
يقول انما يمتنع ذلك ان لو كان التبليغ الى كل من في عصره واجبا وان كل من في عصره مكلف بما بعث به و
ليس كذلك بل انما هو مكلف بما التبليغ الى من يقدر على ابلاغه اما بالمشافهة او بخبر التواتر

وكذلك كل واحد من الامة انما كلف بما ارسل به الرسول اذا علمه واما مع عدم علمه به فلا ولهذا
فان من كان من نفر الرسول في البلاد النائية واجرى المنقطعة ولا سبيل الى علامة فان النبوة لم تكن
مكلفا بتبليغه ولا ذلك الشخص كان مكلف بما ارسل به الحجة الخامسة قالوا قد ثبت ان مخالفة
امر الرسول سبب لاستحقاق العقاب فاذا اخبر الواحد بذلك عن الرسول م وغلب على الظن صدقه
فاما ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معا او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس
لا سبيل الى الاول والثاني والثالث لانه محال فلم يبق سوى الرابع وهو المطلوب ولقائل ان يقول
ما المانع من القول بانه لا يجب العمل بقوله ولا يجب تركه بل هو جاء بالترك والقول بان مخالفة امر
الرسول م موجبة لاستحقاق العقاب مسلم فيما علم انه امر الرسول واما مع عدم العلم به فهو محل
النزاع هذا ما قيل من الحجج العقلية واما ما قيل من الحجج النقلية الواهية فمنها قوله تع فلولا نفر من كل
فرقة منهم طايفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ووجه
الاحتجاج بها ان الله تع اوجب الانذار على كل طايفة من فرقة خرجت للتفقه في الدين عند رجوعهم
الى قومهم بقوله تع ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم امر بالانذار والانذار هو الاخبار والامر للوجوب
وانما امر بالانذار طلبا للحذر بدليل قوله تع لعلهم يحذرون ولعل ظاهر في الترجي وهو مستحيل في
حق الله تع فنقيد حمل ذلك على ما هو ملازم للترجي وهو الطلب فكان الامر بالانذار طلبا للحذر
فكان امرا بالحذر فكان الحذر واجبا واذا ثبت ان اخبار كل طايفة موجب للحذر والمراد من لفظ
الطايفة انما هو العدد الذي لا ينتهي الى حد التواتر وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان لفظ الطايفة
تدل على عدد لا ينتهي الى حد التواتر كالاثنين والثلاثة على العدد المنتهي الى حد التواتر والاصل
في الاطلاق الحقيقة ويجب اعتقاد اتحاد المسمى فيما للتجوز والاشتراك عن القطع والقصد
المشترك لا يخرج عن القليل وما لزمه فكان هو المسمى الثاني ان الثلاثة فرقة فالطايفة الخارجة
منها اما واحد واثنان الثالث انه لا يخلو اما ان يكون المراد من لفظ الطايفة التي حث عليها
الخروج للتفقه والانذار العدد الذي ينتهي الى حد التواتر ما دونه لا جائز ان يقال بالاول
والا وجب على كل طايفة واهل بلده اذا كان ما دونهم لا ينتهوا الى حد التواتر ان يخرجوا بأجمعهم
للتفقه والانذار وذلك لا قايل به لا في عصر النبي م ولا في عصر من بعده فلم يبق غير الثاني واذا
ثبت ان اخبار العدد الذي لا ينتهي الى حد التواتر حجة موجبة في هذه الصورة لزم ان يكون حجة
في غيرها ضرورة ان لا قايل بالفرق وذلك هو المطلوب ولقايل ان يقول لا نسلم انه وجب الانذار
على كل طايفة كما ذكرتم وصفة قوله لينذروا لا نسلم انها للامر وان كانت للامر فلا نسلم انها للوجوب

كعدمه فلا يجب ولقايل ان يقول يحتمل ان يكون المراد من قوله ان الذين يكتمون ما انزلنا من
البينات والهدى والعدد الذي تقوم به الحجة ويحتمل انه اراد به ما دون ذلك ويتقيد بارادة
ما دونه ذلك فيحتمل ان يكون المراد بما انزلنا من البينات والهدى بما الكتاب العزيز وهو الظاهر المتبادر
الى الفهم منه عند الاطلاق ويتقيد ان يكون المراد به كل ما انزل على الرسول حتى السنة فغاية
البقرة يدل على كتمان ذلك الذي لا يحتمل وجوب الاظهار ما سمع من الرسول على من سمعه والمبين في ذلك
ما يدل على وجوب قبوله على من بلغه على لسان الاحاد ولهذا فانه يقتضي الاية يجب على الفاسق اظهار
ما سمعه وان كان لا يجب على ما سمعه قبوله وذلك لانه من المحتمل ان يكون وجوب الاظهار على كل واحد حتى
سائر الناس من خبر المجموع بالتواتر مفيد للعلم ومع ذلك كله ودلالة الاية على وجوب قبول خبر الواحد ظنية
فلا يكون حجة في الاصول لما سبق ومنها قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بسؤال اهل
الذكر والامر للوجوب ولم يفرق بين المجتهد وغيره وسؤال المجتهد لغيره متعين في طلب الاخبار بما
ان يقول لا نسلم ان قوله فاسئلوا صيغة امر وان كانت امرا فلا نسلم انها للوجوب كما بان وان كانت للوجوب
نمنع ان المراد من اهل الذكر اهل العلم ولم يكن المطلوب بحصول العلم بالسؤال لكان السؤال واجبا بعد
حصول خبر الواحد لعدم حصول العلم بخبره فانه لا يفيد غير الظن وذلك يدل على ان العمل بخبر الواحد
غير واجب لانه لا قايل بوجوب العمل بخبره مع وجوب السؤال عن غيره واذا كان المطلوب انما هو حصول
العلم من السؤال فذلك انما يتم بخبر التواتر لا بما دونه وان سلمنا ان السؤال واجب على الاطلاق فلا يلزم
ان يكون العمل بخبر الواحد واجبا بدليل ما ذكرناه في الحجة المتقدمة ويتقيد دلالة ذلك على وجوب
القبول لكنها دلالة ظنية فلا يحتج بها في الاصول ومنها قوله تع يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين
بالقسط شهداء لله امر بالقيام بالقسط والشهادة لله والامر للوجوب وما اخبر عن الرسول م
بما سمعه منه فقد قام بالقسط وشهد لله فكان ذلك واجبا عليه وانما يكون ذلك واجبا ان لو كان
القبول واجبا واذا كان وجوب الشهادة لله كعدمها وهو ممتنع ولقايل ان يقول لا نسلم دلالة الاية على
وجوب القيام بالقسط والشهادة لله على ما بان وان سلمنا ولا نسلم على وجوب ذلك خبر الواحد نقول بموجب
الاية فان الشهادة لله والقيام بالقسط انما يكون فيما يجوز العمل به واما ما لا يجوز العمل به فلا يكون قيما
بالقسط ولا شهادة لله وعند ذلك فيتوقف العمل بالاية في وجوب قبول خبر الواحد على انه قام بالقسط
وانه شاهد لله وقيامه بالقسط وشهادته لله متوقف على قبول خبره وجواز العمل به وهو دور ممتنع
وان سلمنا انه شهد لله وقام بالقسط ولكن لا نسلم انه واجب القبول ودليله ما سبق ويتقيد بدلالة الاية

على ما بان سلمنا انها للوجوب ولكن لا نسلم ان الانذار هو الاخبار بل امكن ان يكون المراد به التخويف
من فعل شيء او تركه بناء على العلم بما فيه من المصلحة والمفسدة والتخويف خارج عن الاخبار سلمنا
ان المراد به الاخبار لكن امكن ان يكون ذلك بطريق الفتوى في الفروع والاصول ونحن نقول به سلمنا
ان المراد به الاخبار عن الرسول بما سمع عنه ومنه ولكن لا نسلم انه يلزم ايجاب الاخبار بذلك الايجاب
الحذر على من اخبر عنه لم يجب عمل قوله تع لعل جليل لحذر لكونه ملازما للترجي قلنا الطلب الملازم للترجي
الطلب الذي هو بمعنى ميل النفس والذي هو بمعنى الارادة لا نسلم ولكنه مستحيل في حق الله تع والثاني ممنوع
واذا لم يكن الحذر مامورا به لا يكون واجبا ومع تطرق هذه الاحتمالات فالاستدلال بالاية على كون
خبر الواحد حجة في الشرعيات غير خارج عن باب الظنون فيما هو من جملة الاصول والخصم مانع لصحته
ومنها قوله تع يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ووجه الاحتجاج بهذه الاية من وجهين
الاول انه علق وجوب التثبت على خبر الفاسق فدل على ان خبر غير الفاسق بخلافه وذلك اما ان يكون
بالجزم بردّه او بقبوله لا جائز ان يقال بالاول والا كان خبر العدل انزل درجة من خبر الفاسق وهو
محال فلم يبق غير الثاني وهو المطلوب الثاني ان سبب نزول هذه الاية ان النبي م بعث الى بني عصية
بن ابي معيط ساعيا الى قومه فعادوا خبرا بارتداد الذين م ان الذين بعثه اليهم فعادوا واراد قتله فاجمع
النبي م على غزوهم وظلمهم وذلك حكم شرعي وكان النبي م قد اراد العمل فيه بخبر الواحد ولو لم يكن جائزا
لما اراده ولا نكره الله تع عليه وهذه الحجة ايضا ضعيفة اما الوجه الاول فلان الاستدلال بهذه الاية
غير خارج عن مفهوم المخالفة وسنبين انه ليس بحجة وان كان حجة لكنه حجة ظنية فلا يصلح الاستدلال
به في باب الاصول واما الوجه الثاني ففي وجهين الاول لا نسلم ان النبي م جمع على قتلهم وقتالهم بخبر
الوليد بن عقبة فانه قد روي انه قد روي انه بعث خالد بن الوليد وامره بالتثبت في امرهم فانطلق
حتى اتاهم ليلا فبعث عيونه فعادوا اليه واخبروه بانهم على الاسلام وانهم سمعوا اذانهم وصلاتهم
فلما اصبح اتاهم خالد وراى ما اعجبه منهم فرجع الى النبي م واخبره بذلك الثاني انه ما ذكر وهو من سبب
النزول من اخبار الاحاد فلا يكون حجة في الاصول ومنها قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء على الناس ووجه الحجة من ذلك ان الخبر يجب علينا عن الرسول م شاهد على الناس ولا يجوز
ان يجعله الله شاهدا على الناس وهو غير مقبول القول ولقايل ان يقول الاية الخطاب مع الامة
لا مع الاحاد فلا يكون حجة في محل النزاع ومنها قوله تع ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى
الاية ووجه الحجة بها ان الله تع قد اوعد على كتمان الهدى وذلك يدل على ايجاب اظهار الهدى وما
يسمعه الواحد من النبي م فهو من الهدى فيجب عليه اظهاره فلو لم يجب علينا قبوله لكان الاظهار

على وجوب القبول ولكن بجهة الظن فلا يصح ومنه ما اشتهر واستفاض بالنقل المتواتر عن
النبي م انه كان ينفذ احاد الصحابة الى النواحي والقبايل والبلاد بالدعاء الى الاسلام وتبليغ الاحكام
والاحكام وفصل الخصومات وقبض الزكوات ونحوه مع علمنا بتكليف المبعوث اليه بالطاعة و
الانقياد لقبول قول المبعوث اليهم والعمل بمقتضى ما يقول مع كون المنفذ من الاحاد ولو لم يكن خبر
الواحد حجة لما كان كذلك ولقايل ان يقول وان سلمنا تنفيذ الاحاد بطريق الرسالة والقضاء
والزكوة والفتوى وتعليم الاحكام فلا نسلم وقوع تنفيذ الاحاد بالاخبار التي هي مدار المسائل الاحكام
الشرعية ليجتهد وابنها وذلك محل النزاع سلمنا صحة التنفيذ بالاخبار الدالة على الاحكام
الشرعية وتعريفهم اياها ولكن لا نسلم ان ذلك يدل على كون خبر الواحد في ذلك حجة بل جاز ان
يكون ذلك لفايدة حصول العلم للمبعوث اليهم بما يتواتر بضم خبر غير ذلك الواحد اليه ومع هذه
الاحتمالات فلا يثبت كون خبر الواحد حجة فيما نحن فيه وقد اورد على هذه الحجة سؤالان اخران
لا وجه لهما الاول ان النبي م كما انه كان ينفذ الاحاد لتبليغ الاخبار كان ينفذهم لتعريف وصايته
الله تع وتعريف الرسالة فلو كان خبر الواحد حجة في الاخبار بالاحكام الشرعية لكان حجة في تعريف
التوحيد والرسالة وهو خلاف الاجماع الثاني انه من الجايز ان يكون تنفيذ الاحاد بالاخبار على احكام
شرعية كانت معلومة للمبعوث لهم قبل ارسال ذلك الواحد بها كما انهم علموا وجوب العمل بخبر الواحد
قبل ارسال ذلك الواحد اليهم على اصلكم والجواب عن الاول ان انفاذ الاحاد لتبليغ التوحيد و
الرسالة لم يكن واجب القبول لكونه خبر واحد بل انما كان واجب القبول من جهة ما يخبرهم به من
الادلة العقلية وتعريفهم من الدلايل اليقينية التي يشهد بصحتها عقولهم ولا كذلك فيما يخبر
به من اخبار الدالة على الاحكام الشرعية وعن الثاني انهم لو كانوا عالمين بالاحكام الشرعية التي
دل عليها خبر الواحد لما احتيج الى الرسالة لتعريفهم ما قد عرفوه لما فيه من تحصيل الحاصل كيف
وان تعريف العلوم بالمخبر المظنون محال وهذا بخلاف ما اذا علم كون خبر الواحد مما يجب العمل به
في الجملة فان تنفيذ الواحد لا تعريف وجوب العمل بقوله لما انما يعرف المخبر به على ما هو عليه و
ذلك لم يكن معروفا قبل خبره فكان تنفيذه لتعريف ذلك مفيدا والاقرب في هذه المسئلة
انما هو التمسك بالاجماع الصحابة ويدل على ذلك ما نقل من الصحابة من الوقايع المختلفة الخارجة
عن العد والحصر المتفقة على العمل بخبر الواحد ووجوب العمل به فمن ذلك ما روي عن ابي بكر رضي الله
عنه انه عمل بخبر المغيرة وحمل به مسلمة في ميراث الجدة ان النبي م اطعمها السدس ومن ذلك
عمل عمر بن الخطاب بخبر عبد الرحمن بن عوف في اخذ الجزية من المجوس وقولهم سنوا بهم سنة

اهل الكتاب وعلى انه يجب جعل ابن مالك في المجنين وهو قوله كنت بين جاريتين لي فرمت احداهما الاخرى بحجر فقتلت جنينها ميتا فقضى فيه رسول الله بغرة فقال عمر لولم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وروى عنه انه قال كذبا فقضى فيه برأينا وايضا انه كان لا يرى قود المرأة من دية زوجها فاخبرها حمل بن سفيان ان رسول الله كتب اليه ان يورث المرأة من دية زوجها فرجع اليه وايضا فانه كان يرى في الاصابع نصف الدية وفيما خلا بينها بفعل في المخنصر ستة وفي البنصر تسعة وفي الوسطى والسبابة عشرة وفي الابهام خمسة عشر ثم رجع الى خبر عمرو بن حزم ان في كل اصبع عشرة ومن ذلك على عثمان وعلى رضي الله عنه بخبر فريعة بنت مالك في اعتداد المتوفى عنها زوجها في منزله زوجها وهو انها قالت جئت الى النبي بعد وفاة زوجي استأذنه في موضع العدة وقال لم امكث حتى تنقضي عدتك ومن ذلك ما اشتهر من عمل علي رضي الله عنه بخبر الواحد وقوله كنت اذا سمعت من رسول الله حديثا نفعنيه الله بما شاء منه واذا حدثني غيره حلفته فاذا حلفه صدقته ومن ذلك عمل ابن عباس بخبر ابي سعيد الخدري في الربا في النقد بعد ان كان لا يحكم بالربا في غير النسيئة ومن ذلك عمل زيد بن ثابت بخبر امرأة من الانصار ان المحاض تنفر بلا وداع ومن ذلك ما روى عن انس بن مالك انه قال كنت اسقي ابا عبيدة وابا طلحة وابي بن كعب شرابا من فضيخ اذ اتانا آت فقال ان الخمر قد حرمت فقال ابو طلحة قم يا انس الى هذه الجرار فاكسرها قال فقمت الى مهراس لنا فضربتها باسفله حتى تكسرت ومن ذلك عمل اهل قباء في التحول من القبلة بخبر الواحد انه القبلة قد نسخت فالتحول الى الكعبة بخبره ومن ذلك ما روى عن ابن عباس انه بلغه عن رجل انه قال ان موسى صاحب الخضر ليس هو بنبي اسرائيل فقال ابن عباس كذب عدو الله حدثني ابي بن كعب قال خطبنا رسول الله ثم ذكر موسى والخضر فيشبه ان يدل على ان موسى بني اسرائيل صاحب الخضر فعمل بخبر ابي بن كعب حتى كذب الرجل وسماه عدو الله ومن ذلك ما روى انه لما باع معوية سقاية من اواني ذهب وورق باكثر من وزنه انه قال له ابو الدرداء اسمعت رسول الله ينهى عن ذلك فقال معوية لا ارى بذلك باسا فقال ابو الدرداء من يعذرني من معوية اخبره عن رسول الله ويخبرني عن رأيه لا اساكنك بارض ابدا ومن ذلك عمل جميع الصحابة بما رواه ابو بكر الصديق رضي الله من قوله الائمة من قريش ومن قوله الانبياء يدفنون حيث يموتون ومن قوله نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وعملهم باجمعهم بالرجوع عن سقوط فرض الغسل بالتقاء الختانين بقول عائشة فعلته انا ورسول الله واغتسلنا وعمل جميعهم بخبر رافع بن خديج في المخابرة وذلك ما روى عن ابن عمر انه قال كنا نخابر اربعين سنة لا نرى بذلك باسا حتى

روى

روى لنا رافع بن خديج ان النبي نهى عن ذلك فانتهينا والى غير ذلك من الوقائع التي لا تحصى عددا وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم من غير نكير وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجبير بن مطعم ورافع بن خديج وخارجة بن زيد وابي سلمة عبد الرحمن وسليمان بن يسار وعطاء بن يسار وطاوس وعطاء بن مجاهد وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين والمصريين الى حين ظهور المخالفين فان قيل ما ذكرتم من الاخبار في اثبات كون خبر الواحد حجة اخبار احاد وذلك يتوقف على كونها حجة وهو دور ممتنع سلمنا عدم الدور ولكن لا نسلم ان الصحابة عملوا بها من المجايز انهم عملوا بنصوص متواترة او بما مع ما اقترن بها من القرائن الاحوال وغير ذلك من الاسباب سلمنا انهم عملوا بها لا عن نكير لكن كل الصحابة او بعضهم الاول ممنوع لا سبيل الى الدلالة عليه والثاني مسلم لكن لا حجة فيه قولكم ابو جدله نكير لا نسلم وبيانه من وجوه منها رد ابي بكر خبر الجدة في ميراث الجدة حتى انضم اليه خبر محمد بن مسلمة ومنها رد ابي بكر وعمر خبر عثمان في اذن رسول الله في رد الحكم بن ابي العاص ومنها رد عمر خبر ابي موسى الاشعري في الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله يقول اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلثا فلم يؤذن له فليرجع فحتى روى معه ابو سعيد الخدري ومنها رد علي رضي الله خبر ابي سنان الاشجعي في الضبعة وانه كان لا يقبل خبرا حتى يحلف سوى ابي بكر ومنها رد عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء اهله عليه لما علم الرد والانكار ظاهرا غير ان سكوت الباقين عن الانكار لا يدل على الموافقة لما سبق ان الاجماع سلمنا دلالة ذلك على الموافقة لكن فيما يقرع بالقبول وعلى ايجابه او مطلق في كل خبر الاول مسلم وذلك لان اتفاقهم عليه يدل على حجيته قطعا نفيا للخطا عن الاجماع والثاني ممنوع وعلى هذا فيمتنع الاستدلال بكل خبر لم يقبلوه سلمنا دلالة ما ذكرتم على كون خبر الواحد حجة لكنه معارض بما يدل على انه ليس بحجة وبيانه من جهة المنقول والمعقول اما المنقول فمن جهة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن ذكر ذلك في معرض الذم والعمل بخبر الواحد عمل بغير علم وبالظن فكان ممتنعا واما السنة فما روي عن انه انه توقف في خبر ذي اليدين حتى سأل النبي عن اثنتين وهو قوله اقصرت الصلاة ام نسيت حتى اخبره ابو بكر وعمر ومن كان في الصف بصدقه نعم وسجد للسهو واما المعقول فمن وجوه الاول انه لو جاز التعبد بخبر الواحد اذا ظن صدقه في الفروع لجاز ذلك في الرسالة والاصول وهو ممتنع الثاني ان الاصل براءة الذمة من الحقوق والعبادات وتحمل المشاق وهو به فلا يجوز مخالفته بخبر الواحد مع كونه مظنونا الثالث ان العمل بخبر الواحد يفضي الى ترك العمل بخبر الواحد لانه ما من خبر الا ويجوز

ان يكون معه خبر اخر مقابل له والرابع ان قبول خبر الواحد تقليد لذلك الواحد فلا يجوز للمجتهد ذلك كما لا يجوز تقليد المجتهد اخر والجواب عن السؤال الاول ان ما ذكرناه من الاخبار وان كانت احادا فانها متواترة من جهة المعنى كالاخبار الواردة ببعثة حاتم وشجاعة علي وعن الثاني انهم لو علموا بعض الاخبار لكانت العادة تحيل تواطيهم على عدم نقله ولا سيما في موضع الاشكال وظهور استنادهم في العمل الى ما ظهر من الاخبار كيف والمنقول لهم خلاف ذلك حيث ان عمر لو لم نسمع هذا لقضينا فيه بغير هذا وقول ابن عمر حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي نهى عن ذلك فانتهينا وكذلك ما ظهر منهم من رجوعهم الى عائشة في التقاء الختانين الى غير ذلك وجدهم في طلب الاخبار والسؤال عنها عند وقوع الوقائع دليل العمل بها وعن الثالث ان عمل بعض الصحابة بالاكثر من المجتهدين منهم باخبار الاحاد مع سكوت الباقين عن النكير دليل للاجماع كما سبق تقريره في مسائل الاجماع وما ورد من الاخبار وتوقفوا فيه انما كان لامور اقتضت ذلك من وجود معارض او فوات شرط لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها مع كونهم متفقين على العمل بها ولهذا اجمعنا على ان ظواهر الكتاب والسنة حجة وان جاز تركها والتوقف فيها لامور خارجة عنها وعن الرابع ان اتفاقهم على العمل بخبر الواحد انما يوجب العمل بصدقه ان لو لم يكونوا متعبدين باتباع الظن وليس لذلك بدليل تعبدهم بظواهر الكتاب والسنة المتواترة والعمل بالقياس على ما يأتي واذا كان اتباعهم بخبر الواحد لكونه ظنيا مضبوطا بالعدالة كان خبر الواحد من تلك الجهة حجة معمولا بها صرورة الاتفاق عليه من تلك الجهة وذلك يعم خبر كل عدل وعن المعارضة بالايات بما سبق في بيان جواز التعبد بخبر الواحد عقلا وعن السنة انه عليه الصلاة والسلام انما توقف في خبر ذي اليدين لتوهم غلطه لبعد انفراده بمعرفة ذلك دون من حضره من الجمع الكثير ومع ظهور امارات الوهم في خبر الواحد بحسب التوقف فيه وتجنب واقعه والباقي على ذلك انتفع حكم الامارة لدلالة على وهم ذي اليدين وعمل ابو جعفر كيف وان عمل النبي بخبر ابي بكر وعمر وغيرهما مع خبر ذي اليدين عمل بخبر لم يثبت الجدة الثواني وهو موضع النزاع وفي قبله تسليم المطلوب وعن المعارضة الاولى من المعقول انها منتقضة بخبر الواحد والشهادة فكيف والفرق حاصل وذلك ان المشترط في اثبات الرسالة والاصول الدليل القطعي فلم يكن الدليل الظني معتبرا فيها بخلاف الفروع وعن الثانية من وجهين الاول ان براءة الذمة غير مقطوع به بعد الوجود والتكليف في نفس الامر بل الشغل محتمل وان لم يظهر لنا سبب الشغل فمخالفة براءة الذمة بخبر الواحد لا يكون رفع مقطوع بمظنون الثاني انه منتقض بالشهادة والفتوى وعن الثالث ان مجرد وجود خبر معارض للخبر الذي ظهر لا يمتنع من الاحتجاج به والا لما ساغ التمسك بدليل من ظواهر

الكتاب

الكتاب والسنة المتواترة لانه ما من واحد منها الا ويجوز ورود ناسخ له او مخصص له بل لما جاز التمسك بدليل مستنبط معارض له ولما ساغ ايضا للقاضي الحكم بشهادة الشهادين ولا للعاصي الاخذ بقول المجتهد بجواز وجود ما يعارضه وذلك خلاف الاجماع وعن الرابع انه انما كان يجوز تقليد العامي العالم لاستوائهما في درجة الاجتهاد وليس تقليدا حدهما للاخر اولى من العكس ولا كذلك المجتهد مع الراوي لانهما لم يستويا في معرفة ما اسند بمعرفة الراوي من الخبر فلذلك وجب عليه تقليده فيما رواه وبالجملة فالاحتجاج بمسئلة الاجماع في هذه المسئلة خارج عن مسالك الظنون وان كان التمسك به اقرب مما سبق من المسالك وعلى هذا فما اعتقد كون المسئلة قطعية فقد تعذر عليه النفي والاثبات لعدم مساعدة الدليل القاطع على ذلك ومن اعتقد كونها ظنية فليتمسك بما شاء من المسالك المقدمة القسم الثاني في شرائط وجوب العمل بخبر الواحد وما ينبني عنها من المسائل اما الشروط فمنها ما لا بد منه ومنها ما ظن انه شرط وليس كذلك اما الشروط المعتبرة فهي اربعة الاول ان يكون الراوي مكلفا وذلك لان من لا يكون مكلفا اما ان يكون بحيث لا يقدر على الضبط والاحتراز فيما سمعه ويؤديه كالمجنون والصبي غير المميز فلا تقبل روايته لتمكن الخلل فيها واما ان يكون بحيث يقدر على الضبط والمعرفة كالصبي المميز والمراهق الذي لم يبق بينه وبين البلوغ سوى الزمان اليسير فلا تقبل روايته لعدم ضبطه فانه قادر عليه ممكن منه ولا لما قيل من انه لا يقبل اقراره على نفسه فلا يقبل قوله على غيره بطريق الاولى لانه منتقض بالعبد وبالمحدود عليه فانه لا يقبل اقراره على نفسه وروايته مقبولة بالاجماع بل لانا اجمعنا على عدم قبول رواية الفاسق لاحتمال كذبه مع كونه يخاف الله تعالى لكونه ناحتمال الكذب من الصبي مع انه لا يخاف الله ثم لعدم تكليفه يكون اظهر من احتمال الكذب في حق الفاسق فكان اولى بالرد ولا يلزم من قبول قوله في اخباره انه متطهر حتى يصح الاقتداء به في الصلوة مع ان الظن يكونه متطهرا شرط في صحة الاقتداء به قبول رواية لان الاحتياط في الرواية اشد منه في الاقتداء به في الصلوة ولهذا صح الاقتداء بالفاسق عند ظن طهارته ولا تقبل روايته وان ظن صدقه ومن قال بقبول شهادة الصبيان فيما يجري بينهم من الجنايات فانما كان اعتماده في ذلك على ان الجنايات فيما بينهم مما تكثر وان الحاجة ماسة الى معرفة ذلك بالقرائن وهي شهادتهم مع كونهم قبل تفرقهم ولم يمض ذلك جاريا على منهاج الشهادة ولا الرواية وهذا بخلاف ما اذا تحمل الرواية قبل البلوغ وكان ضابطا لها واداها بعد البلوغ وظهور رشده في دينه فانها تكون مقبولة لانه لا خلل في تحمل ولا في اداء وبدل

ويدل على قبول رواية الاجماع والمعقول اما الاجماع فمن وجهين الاول ان الصحابة اجمعت
على قبول رواية ابن عباس وابن الزبير والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة مطلقا
من غير فرق بين ما تحملوه في حالة الصغر وبعد البلوغ الثاني اجماع السلف واختلف على احد الصبيان
مجالس الحديث وقبول روايتهم لما تحملوه في حال الصبي بعد البلوغ واما المعقول فهو انا لم نجد
في امر الشهادة الا كونه عدلا في الرواية ولهذا اختلف في قبول شهادة العبد والاكثر على ردها ولم
يختلف في قبول رواية العبد واعتبر طالعدد في الشهادة بالاجماع واختلف في اعتباره في الرواية
وقد اجمعنا على ما تحمله الصبي من الشهادة قبل البلوغ اذا شهد به بعد البلوغ قبلت شهادته
فالرواية اولى بالقبول الشرط الثاني ان يكون مسلما ولا ان الكافر اما ان لا يكون منتميا الى الملة
الاسلامية كاليهودي والنصراني او هو منتم اليها كالمجسم فان كان الاول فلا خلاف في امتناع
قبول روايته لما قيل من ان الكفر اعظم انواع الفسق والفاسق غير مقبول الرواية فالكافر اولى
وذلك لان الفاسق انما لم يقبل روايته لما علم من جرأته على فعل المحرمات مع اعتقاد تحريمها وهذا
المعنى غير متحقق في حق الكافر اذا كان مترهبا عالما في دينه معتقدا التحريم الكذب ممتنعا منه
حسب امتناع العدل المسلم واما الاعتماد في امتناع قبول رواية على اجماع الامة الاسلامية
على ردها سلبا لاهلية هذا المنصب الشريف عنه فمنتف وان كان الثاني فقد اختلف فيه مذهب
اكثر اصحابنا كالقاضي ابي بكر والغزالي وغيرهما والقاضي عبد الجبار من المعتزلة انه مردود الرواية
وقال ابو الحسين البصري ان كان ذلك ممن اشتهر بالكذب والتدين به لنصرة مذهبه فلا يقبل
روايته لعدم الوثوق بصدقه وان كان متحرجا في مذهبه متحرزا عن الكذب حسب احترازه عدل
عنه فهو مقبول الرواية لان صدقه ظاهر مظنون والمختار رده لا لما قيل من اجماع الامة على رده
ولا لقياسه على الكافر الخارج عن الملة بواسطة اشتراكهما في الكفر المناسب لسلب اهلية هذا
المنصب عنه اذ لا دلالة اما الاول فلان المجمع منع اتفاق الامة على رد قول الكافر مطلقا ولا
سبيل الى الدلالة عليه والقياس على الكافر الخارج عن الملة معتمد من جهة ان كفره اشد واغلظ
واظهر من كفر من هو من اهل القبلة لكثرة مخالفته للقاعدة الاسلامية اصولا وفروعا بالنسبة
الى مخالفة المتأول لها فكان ادلالة لسلب هذا المنصب عنه اولى ومع هذه الاولوية فلا
قياس بل الى حسب الاعتماد في ذلك على قوله نعم ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا ان تصيبوا قوما
بجهالة امر بالتثبت عند اخبار الفاسق والكافر فاسق لان الكفر اعلا درجات الفسق واذا كان
فاسقا فالاية ان كانت عامة بلفظها فكل فاسق فالكافر داخل تحتها وان لم تكن عامة بلفظها

في كل

في كل فاسق فالكافر داخل تحتها وان لم تكن عامة بلفظها في كل فاسق فهي عامة بالنظر الى المعنى
الومي اليه وهو الفسق من حيث انه رتب رد الخبر على كون الاتي به فاسقا مطلقا في كلام
الشارع مع مناسبته له فكان ذلك علة للرد وهو متحقق فيما نحن فيه فان قيل المرتب عليه
رد الاخبار انما هو متحقق الفاسق وهو في عرف الشارع خاص بمن هو مسلم صدر منه كبيرة او
واصب على صغيرة فلا يكون متناولا للكافر وان سلمنا تناوله للكافر غير انه معارض بقوله عليه
الصلوة والسلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر والكافر المتأول اذا كان متحرزا عن الكذب
فقد ظهر صدقه فوجب العمل به للخبر والجواب عن السؤال الاول بمنع اختصاص اسم الفاسق في الشرع
بالمسلم وان كان ذلك عرفا للمتأخرين من الفقهاء وكلام الشارع انما ينزل على عرفه لا على ما صار عرفا
للفقهاء كيف وان حمل الاية على الفاسق المسلم ما يوهم قبول خبر الفاسق الكافر على الاطلاق نظرا الى
حقيقة المفهوم وهو خلاف الاجماع ولا يمتنع ان حمل اللفظ على ما يلزم منه مخالفة دليل وما اختلف
في كونه دليلا على خلاف الاصل وعن الثاني الثاني ان العمل بما ذكرناه اولى لتواتره وخصوصه بالفاسق
وانه غير متفق على تخصيصه ومخالفته وما ذكره احاد وهو متناول للكافر بعموم كون خبره ظاهرا وهو
مخالف بخبر الكافر الخارج عن الملة الفاسق واذا ظهر صدقه فان خبره لا يكون مقبولا بالاجماع الشرط
الثالث ان يكون ضبطه لما يسمعه راجحا من عدم ضبطه وذكره له راجح من سهوه لحصول غلبة الظن
بصدقه فيما يرويه والا فنعتقد رجحان مقابل كل واحد من الامرين عليه او معادلته له فروايته لا تكون
مقبولة لعدم حصول الظن بصدقه اما على احد التقديرين فلكون صدقه مرجوحا واما على التقدير
الاخر بلضرورة التساوي وان جهل حال الراوي في ذلك كان الاعتماد على ما هو الاغلب من حال الرواة
وان لم يعلم الاغلب من ذلك فلا يقدم الاعتبار او الاستحباب فان قيل لم وان غلب السهو على الذكر
او تعادلا فالراوي عدل والظاهر منه انه لا يروي الا ما يثق من نفسه بذكره له وضبطه ولهذا
فان الصحابة انكرت على ابي هريرة كثرة روايته حتى قالت عائشة رضي الله عنها رحم الله ابا هريرة
لقد كان رجلا مهرا في حديث المهراس ومع ذلك قبلوا اخباره لما كان الظاهر من حاله انه لا يروي
الا ما يظن من نفسه بضبطه وذكره وايضا فان الخبر دليل والاصل فيه الصحة فتساوي الضبط
والاختلال والذكر والنسيان غاية انه موجب للشك في الصحة والشك في ذلك لا يقدح في الاصل
كما اذا كان مستطهرا بعد ذلك انه محدث او طاهر فان الاصل هاهنا لا يترك لهذا الشك فلئن قلنا اذا
كان الغرض انما هو في غلبة السهو والتعادل فالراوي وان كان الغالب من حاله انه لا يروي
الا ما يظن انه ذاكر له فذلك لا يوجب حمل النقل بصحة روايته لان من شأنه الشك ان يظن انه ضابط

والعدالة

والعدالة واذا بينا الكلام على تحقيق شروط الرواية فلا بد من الاشارة الى ذكر مسائل متشعبة
عن شروط العدالة جرت العادة بذكرها وهي ثمانية المسئلة الاولى مذهب الشافعي واحمد بن
حنبل واكثر اهل العلم ان مجهول العلم حالا مجهول الرواية بل لا بد من خبرة باطنة
مجالة ومعرفة وصحبة وكشف سريرة او تزكية من عرف عدالته وتعديله له وقال ابو حنيفة و
اتباعه يكتفى في قبول الرواية بظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا وقد احتج الباقون بحجج
الاول ان الدليل يقتضي قبول خبر الفاسق وهو قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنباء الاية غير انا خالفناه
فيمن ظهرت عدالته بالاختبار المعين لا وجود له في محل النزاع وهو ما اختص به من زيادة ظهور
الثقة بقوله في جبلة لا يقبل ولقائل ان يقول الاية انما دلت على امتناع قبول خبر الفاسق من
ظهر اسلامه وسلم عن الفسق ظاهرا لا من انه فاسق حتى يندرج تحت عموم الاية واحتمال وجود
الفسق منه لا يوجب كونه فاسقا بدليل العدل المتفق على عدالته الحجة الثانية انه مجهول الحال
فلا يقبل اخباره في الرواية دفعا لاحتمال مفسدة الكذب كالشهادة في العقوبات ولقائل ان
يقول وان كان احتمال الصدق مع ظهور الاسلام والسلامة عن الفسق ظاهرا اظهر من احتمال
الكذب ومع ذلك فاحتمال القبول يكون اولى من احتمال الرد ولا يمكن القياس على الشهادة لان
الاحتياط في باب الشهادة اتم منه في باب الرواية ولهذا كان عدد العدالة مشترطا في الشهادة
دون الرواية متعبدا بنفيها بالفاظ غير معتبرة في الرواية حتى انه لو قال اعلم بعدالة الشهود لم يكن
مقبولا وعلى هذا فلا يلزم من اشتراط ظهور العدالة في الشهادة بالعبارة الباطنة اشتراط ذلك في
الرواية الحجة الثالثة قالوا اجمعنا على ان العدالة شرط في قبول الرواية عن النبي وعلى ان بلوغ رتبة
الاجتهاد في الفقه شرط في قبول الفتوى فاذا لم يظهر حال الراوي بالاختبار فلا يقبل اخباره دفعا
للمفسدة اللازمة من فوات الشرط كما اذا لم يظهر بالاختبار بلوغ المفتي رتبة الاجتهاد فانه لا يجب
على المقلد اتباعه اجماعا ولقائل ان يقول الجمع على اشتراطه في الرواية العدالة بمعنى ظهور الاسلام
والسلامة عن الفسق ظاهرا وبمعنى الاخر الاول مسلم غير ان ما هو الشرط متحقق فيما نحن فيه
والثاني ممنوع كيف وان ما ذكرتم من الوصف الجامع غير مناسب لما سبق في الحجة المتقدمة
وبتقدير ظهور مناسبة الوصف الجامع فالاعتماد بالمفتي غير ممكن وذلك لان بلوغ رتبة الاجتهاد
ابعد في الحصول من حصول صفة العدالة ولهذا كانت العدالة اغلب وفوعا من رتبة الاجتهاد
في الاحكام الشرعية وعند ذلك فاحتمال عدم صفة الاجتهاد يكون اغلب من عدم صفة العدالة
فلا يلزم من عدم قبول قول المفتي مع الجهل بحاله القول بعدم قبول قول الراوي مع الجهل بحاله الحجة

الرابعة هو ان عدم الفسق شرط في قبول الرواية فاعتبر فيه الحرية الباطنة مبالغة في دفع
الضرر كما في عدم التهمة والرق والكفر في قبول الشهادة ولقايل ان يقول ما ذكرتم من الوصف
الجامع غير مناسب كما سبق تقديره في الحجة الثانية وبتقدير مناسبته والقياس على الشهادة غير
ممكن لما تقدم الحجة الخامسة قالوا روى عن رواية فاطمة بنت قيس لما كانت مجهولة الحال وعلى رضي
الله عنه رد قول الاشجع في المفوضة واشتهر ذلك فيما بين الصحابة ولم ينكر منكر فكان اجماعا و
لقايل ان يقول اما رد عمر خبر فاطمة انما كان لانه لم يظهر له صدقها ولهذا قال كيف نقبل قول امراة
لا ندري اصدقت ام كذبت وما نحن فيه ليس كذلك فان من ظهر اسلامه وسلامته عن الفسق ظاهرا
فاحتمال صدقه لا محالة اظهر من احتمال كذبه ولما رد علي خبر الاشجع عنه بخبر الاشجعي فانما كان ايضا
لعدم ظهور صدقه عنده ولهذا وصفه بكونه بوالا على عقبيه اي غير محترز في امور دينه ويجب ان يكون
كذلك حتى لا يكون مخالفا لقوله عليه الصلوة والسلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وللمعتمد
في المسئلة ان نقول القول بوجوب رواية مجهول الحال ليس عليه دليلا والاصل عدم ذلك الدليل
والمسئلة الاجتهادية ظنية فكان ذلك كافيا فيها فان قيل بيان وجود الدليل من جهة النص والاجماع
والمعقول اما النص فمن جهة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا
امر بالتثبت مشروطا بالفسق فما لم يظهر الفسق فلا يجب التثبت واما من جهة السنة فمن وجهين
الاول قوله عليه الصلوة والسلام انما احكم بالظاهر والله يتولى السرائر وما نحن فيه فالظاهر من حاله
الصدق فكان داخلا تحت عموم الخبر الثاني ان النبي عليه والصلوة والسلام لما جاءه الاعرابي فقال
اشهد ان لا اله الا الله وشهد برؤية الهلال عنده قبل شهادته وامر بالنداء بالصوم لما ثبت عنده
اسلامه ولم يعلم منه ما يوجب فسقا فالرواية اولى واما الاجماع فهو ان الصحابة كانوا متفقين
على قبول قول العبيد والنساء والاعراب والمجاهيل لما ظهر لهم اسلامهم وسلامتهم عن الفسق ظاهرا
واما المعقول فمن وجهين الاول ان الراوي مسلم لم يظهر منه فسق فكان خبره مقبولا كاخبار
بكون الهم المذكى مكون للماء طاهرا وتجاوز الجارية المعينة رقيقة وكونه منظورا عن محدثين حتى
يصح الاقتداء به ومن الثاني انه لو لم يسلم كافر ورود عقيب اسلامه خبرا من غير مهلة فمع ظهور
اسلامه وعدم وجود ما يوجب فسقه بعد اسلامه يمتنع رد روايته واذا قبلت رواية حالة
اسلامه فطول مدته في الاسلام اولى لانه لا يوجب ردته والجواب عن الاية ان العمل بموجبها
نفيا واثباتا متوقف على معرفة كونه فاسقا او ليس فاسقا لا على عدم علمنا بفسقه وذلك لا يتم
دون البحث والكشف عن حاله وعن الخبر الاول من ثلاثة اوجه الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم اضاف الحكم

بالظاهر

بالظاهر الى نفسه فلا يلزم مثله في حق غيره الا بطريق القياس لا بنص النص المذكور والقياس
عليه ممتنع لان ما لا يتم الا به من امور الاطلاع والمعرفة لحال المخبر به لصفاء جوهر نفسه واختصاصه
على الخلق بمعرفة سرائر احد منهم من الامور العينية غير متحقق في حق غيره الثاني انه رتب الحكم
على ظاهر وذلك وان كان يدل على كونه علة لقبوله والعمل به فتختلف الحكم عنه في الشهادة على العقوبات
والفتوى يدل على انه ليس بعلة الثالث انه معارضة بقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وليس
العمل بعموم احد النصين وتاويل الاخر اولى من الاخر بل العمل بالاية اولى لانها متواترة وما ذكرتم احادا
ومن المجوز الثاني لا نسلم ان النبي لم يعلم من حال الاعرابي سوى الاسلام وعن الاجماع لا نسلم ان الصحابة
قبلوا رواية احد من المجاهيل فيما يتعلق باخبار النبي ولهذا رد عمر رواية من جهلوه كرد عمر شهادة
فاطمة بنت قيس وعن الوجه الاول من المعقول بالفرق بين صور الاستشهاد ومحل النزاع وذلك
من وجهين الاول ان الرواية عن النبي اعلى رتبة واشرف منصبا من الاخبار فيما ذكرتم من الصور
فلا يلزم من القبول مع الجهل حال الراوي فيها ولذا لم يتبين قبوله في اعلاها الثاني ان الاخبار
فيما ذكرتم من الصور مقبول مع ظهور الفسق ولا كذلك فيما نحن فيه وعن الوجه الثاني من المعقول
نمنع قبول روايته دون الخبرة محالة لاحتمال ان يكون لدنيا وهو باق على طبعه وان قبلنا روايته
في ابتداء اسلامه فلا يلزم ذلك في حالة دوامه لما بين ابتداء الاسلام ودوامه من رقة القلب
وشدة الاخذ بموجباته والحرص على امتثال ما مر به والاجتناب منهياته على ما يشهد به العرف
والعادة في حق كل ما دخل في امر محبوب والتزمه فان عوامه في الابتداء يكون اشد من دوامه المسئلة
الثانية الفاسق المتاول الذي لا يعلم فسق نفسه لا يخلو اما ان يكون فسقه معلوما او مظنونا فان كان
مظنونا كفسق من يحتقر شارب النبيذ فالاظهر قبول روايته وشهادته وقد قال الشافعي شارب المحقق
النبيذ احد وقبل شهادته وان كان فسقه مقطوعا به فان كان ممن يرى الكذب ويتدين به لا يكون
كذلك فان كان الاول فلا نعرف خلافا في امتناع قبول شهادته كالخطابية والرافضة لانهم يرون
شهادة الزور ولو فقهم في المذهب وان كان الثاني كفسق المخارج الذين استحلوا الدار وقتلوا
الاطفال والنسوان فهو موضع الخلاف فمذهب الشافعي واتباعه فاكثر الفقهاء ان روايته وشهادته
مقبولة وهو اختيار الغزالي وابي الحسين البصري وكثير من الاصوليين وذهب القاضي ابو بكر الجبائي
وابو هاشم وجماعة من الاصوليين الى امتناع قبول شهادته وروايته وهو المختار وقد احتج الباقون
بحجج ضعيفة وكذلك انهم قالوا اجمعنا على ان الفاسق المفروض كان عالما بفسقه لم يقبل خبره فاذا
كان جاهلا بفسقه معتقدا انه ليس بفسق فقد انضم الى فسقه فسق اخر وخطية اخرى وهو اعتقاده

في الفسق انه ليس بفسق فكان اولى ان لا يقبل خبره ولقايل ان يقول اذا لم يعتقد انه فاسق
وكان متحرجا محترزا في دينه عن الكذب وارتكاب المعصية فكان اخباره مغلبا على الظن
بصدقه بخلاف ما اذا علم ان ما يأتي به فسق فذلك يدل على قلة مبالاته بالمعصية وعدم تحرزه
عن الكذب فافترقا والمعتمد في ذلك النص والمعقول اما النص فقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ
فتبينوا امر بالتبين بانباء الفاسق والخطاب انما هو فيمن قطع بفسقه فكان مندرجا تحت عموم الاية غير
انا خالفناه فيمن كان فسقه مظنونا وما نحن فيه مقطوع بفسقه فلا يكون في معنى صورة المخالفة
وايضا قوله تعالى ان الظن لا معنى له في شيئا غير ناف الفتاوى في حق من ظهرت عدالته ومن كان فسقه
مظنونا فيتحقق فيما عداه على مقتضى الدليل واما المعقول فهو ان القول بقبول خبره يستدعي دليلا
والاصل عدمه فان قيل بيان وجود الدليل النص والاجماع والقياس اما النص فقوله عليه الصلوة والسلام
فاحكم بالظاهر والله يتولى السرائر والفاسق فيما نحن فيه متحرز عن الكذب مندرج تحت عمومه فكان
صدقه في حق ظاهر فكان مندرجا تحت عموم الخبر واما الاجماع فهو ان عليا رضي الله عنه والصحابة
رضوان الله عنهم قبلوا اقوال قتلة عثمان والخوارج مع فسقهم ولم ينكر ذلك منكر فكان ذلك اجماعا
واما القياس فهو ان الظن بصدقه موجود فكان واجب القبول مبالغة في تحصيل مقصود قياسا
على العدل والمظنون فسقه والجواب عن الخبر ما سبق في المسئلة التي قبلها وعن الاجماع انا
لا نسلم ان كل من قبل شهادة الخوارج وقتلة عثمان كانوا يعتقدون فسقهم فان الخوارج من
جملة المسلمين والصحابة ولم يكونوا معتقدين فسق انفسهم ومع عدم اعتقاد الجميع لفسقهم
وان قبلوا شهادتهم فلا يتحقق انعقاد الاجماع على قبول خبر الفاسق وعن القياس بالفرق في الاصل
المستشهد بها اما في العدل فلظهور عدالته واستحقاقه لمنصب الشهادة والرواية وذلك يناسب
قبوله اعظاما له واجلالا بخلاف الفاسق واما في مظنون الفسق فلان حاله في استحقاق منصب
الرواية والشهادة اقرب من حال من كان فسقه مقطوعا به فلا يلزم من القبول ثم القبول ههنا
المسئلة الثانية اختلفوا في مجروح والتعديل هل يثبت بقول الواحد ام لا فذهب قوم الى انه
لا بد في التعديل والمجروح من اعتبار العدد في الرواية والشهادة وذهب اخرون الى الاكتفاء بالواحد
فيهما وهو اختيار القاضي ابي بكر والذي عليه الاكثر انما هو الاكتفاء بالواحد في باب الرواية دون
الشهادة وهو الاشبه وذلك لانه لا نص ولا اجماع في هذه المسئلة يدل على تعيين هذه المذاهب
نلم يبق غير التشهيه والقياس ولا يخفى ان العدالة شرط في قبول الشهادة والرواية والشرط لا يزيد
في اتباعه على مشروطه فكان الحاق الشرط بالمشروط في طريق اثباته اولى من الحاقه بغيره وقد

اعتبر

اعتبر العدد في قبول الشهادة دون قبول الرواية فكان الحكم في شرط كل واحد منهما ما هو في مشروطه
فان قيل التزكية والتعديل شهادة فكان العدد معتبرا فيهما كالشهادة فقط لا نحقق قلنا ليس ذلك اولى
من قول القايل انهما اخبار فلا يعتبر العدد في قبولها كنفس الرواية فان قيل الاول ما ذكرناه اولى
لما فيه من زيادة الاحتياط قلنا بل ما يقوله الخصم اولى حذرا من تضييع اوامر الله تعالى ونواهيه كيف
وان اعتبار قول الواحد في المجروح والتعديل اصل متفق عليه واعتبار ضم قول غيره اليه يستدعي دليلا
والاصل عدمه ولا يخفى ان ما يلزم منه موافقة النص الاصلي اولى مما يلزم منه مخالفته المسئلة
الرابعة اختلفوا في قبول المجروح والتعديل دون ذكر سببهما فقال قوم لا بد من ذكر السبب فيهما اما في
الجرح فلاختلاف الناس فيما يجرح به فلعله اعتقد جارحا وغيره لا يراه جارحا واما في العدالة فلان
مطلق التعديل لا يكون محتملا للثقة بالعدالة لجريان العادة بتسارع الناس الى ذلك بناء على الظن وقال قوم
لا حاجة الى ذلك فيهما الكفاء ببصيرة المزكي والجارح وهو اختيار القاضي ابي بكر وقال الشافعي لا بد
من ذكر سبب الجرح لاختلاف الناس فيما يجرح به بخلاف العدالة فان سببها واحد لا اختلاف فيه
ومنهم من عكس الحال واعتبر ذكر سبب العدالة دون الجرح والمختار انما هو مذهب القاضي ابي بكر وذلك
لانه اما ان يكون المزكي والجارح عالما بصيرا بما يجرح به ويعدل او لا يكون كذلك فان لم يكن عالما
او كان عالما ليس بصيرا فلا اعتبار بقوله وان كان عالما بصيرا وجب الاكتفاء بمطلق جرحه وتعديله
اذ الغالب مع كونه عالما بصيرا انه عالم بالعدالة والجرح الا وهو صادق في مقاله فلا معنى لاشتراط
اظهار السبب مع ذلك والقول بان الناس قد اختلفوا فيما يجرح به وان كان حقا الا انه الظاهر من
حال العدل البصير بجهات الجرح والتعديل انه يكون ايضا عالما بموارد الخلاف في ذلك والظاهر انه
لا يطلق الجرح الا في صورة علم الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده
وهو خلاف مقتضى العدالة والدين وبمثل هذا يظهر انه ما اطلق التعديل الا بعد امعان النظر
والاحاطة لشروع المخبر عنه ومعرفته استدلاله على سبب العدالة دون البناء على ظاهر الحال المسئلة
الخامسة اذا تعارض الجرح والتعديل فلا يخلو اما ان يكون الجارح قد عين السبب او لم يعينه
فان لم يعينه فقول الجارح ان يكون مقدما لاطلاعه على ما لم يعرفه المعدل ولافتقاره الى الشهادة
على النفي وان عين السبب بان يقول تقدم رايته وقد قيل فلانا فلا يخلو اما ان لا يتعرض المعدل
لنفي ذلك او يتعرض لنفيه فان كان الاول فقول الجارح يكون مقدما لما سبق وان تعرض لنفيه
بان قال رايت فلانا لم يزن منه حتى بعد ذلك فههنا يتعارضان ويصح ترجيح احدهما على الاخر بكثرة
العدد وشدة الورع والتحفظ وزيادة البصارة المعنى ذلك مما ترجح به احد الروايتين على الاخرى

كما سيأتي تحقيقه **المسئلة السادسة** في طرق الجرح والتعديل اما طرق التعديل فشفاهية في القوة
والضعف وذلك لانه لا يخلو اما ان يصرح المزكي بالتعديل قولا او لا يصرح به فان صرح به بان
يقول هو عدل رضي فاما ان يذكر مع ذلك السبب بان يقول لانه عرفت منه كذا وكذا او لا يذكر السبب
فان كان الاول فهو تعديل متفق عليه وان كان الثاني مختلف فيه اولا ظهر منه التعديل كما سبق في
المسئلة المتقدمة فهذا الطريق مرجوح بالنسبة الى الطريق الاول لاختلافه فيه والاتفاق فيما فيه مخالف
الاول واما ان يصرح بالتعديل قولا لكن حكم بشهادته او عمل بروايته او روى عنه خبرا فان حكم بشهادته
فهو ايضا تعديل متفق عليه والا كان اما محاكمة فاسقا بشهادة من ليس بعدل عنده وهذا الطريق اولى
من التزكية بالقول من غير ذكر سبب لتفاوتها في الاتفاق والاختلاف اللهم ان يكون المحاكم فيه بريا لحكم بشهادة
الفاسق واما بالنسبة الى التزكية بالقول مع ذكر السبب فالاشبه التعادل بينهما لاستواءهما في الاتفاق
عليهما والاول وان اختص بذكر السبب فهذا مختص بالتزام الغير بقول الشاهد بخلاف الاول واما ان عمل
بروايته على وجه علم انه لا مستند له في العمل سواها ويكون ذلك من باب الاحتياط فقد قيل انه تعديل
متفق عليه والا كان عمله بروايته من ليس بعدل فسقا وهذا الطريق مرجوح بالنسبة الى التزكية بالقول
مع ذكر السبب وبالنسبة الى الحكم بالشهادة لان باب الشهادة اعلا من باب الرواية ولذلك اشترط
فيه ما لم يشترط في باب الرواية كما سيأتي تقريره فكان الاحتياط والاحتراز فيها اتم واوفى
واما ان روى عنه فهذا اختلف فيه هل هو تعديل ام لا وفيهم من لا يصل وقال ان عرف من قوله
المزكي او عادته انه لا يروي الا عن العدل فهو تعديل والا فلا وهو المختار وذلك لان العادة
جارية بالرواية عن لو سئل عن عدالته لتوقف فيها ولا يلزم من روايته عنه مع عدم معرفته بعدالته
ان يكون مبلسا مدلسا في الدين كما قيل لانه انما يكون كذلك ان لو وجبت روايته عنه على الغير ليعمل
به وليس كذلك بل غايته انه قال سمعته يقول كذا فعلى السامع بالكشف عن حال المروي عنه والعمل
بمقتضى روايته والا كان مقصرا وهذا الطريق ليس بان يكون مرجوحا بالنسبة الى باقي الطرق اما
بالنسبة الى التصريح بالتعديل فظاهر والا سيما ان اقترن بذكر السبب لاتفاق عليه والاختلاف في
هذا الطريق فهذا يكون مرجوحا بالنسبة الى الحكم بالشهادة للاتفاق عليه والاختصاص الشهادة بما
ذكرناه قيل واما بالنسبة الى العمل بالرواية فلا شك انهما في اصل الرواية واختصاص احدهما بالعمل
به واما طرق الجرح فهو انه يصرح بكونه مجروحا ويذكر مع ذلك سبب الجرح وان لم يذكر سبب الجرح
فهو مجروح كما سبق في المسئلة المتقدمة لكنه دون الاول للاختلاف فيه والاتفاق على الاول ليس
من الجرح ترك العمل بروايته والحكم بشهادته فيجوز ان يكون ذلك سبب غير الجرح المعارض واما لانه

غير ضابط

غير ضابط او لغلبة النسيان والغفلة ونحوه ولا الشهادة بالزنا وكل ما يوجب الحد على المشهود
وعليه اذا لم يكمل نصاب الشهادة لانه لم يات بصريح القذف وانما جاء ذلك بحجة الشهادة
ولا بما يسوغ فيه الاجتهاد وقد قال به بعض الائمة المجتهدين كالعب بالشطرنج وشرب
النبيذ ونحوه ولا بالتدليس وكذا لا يقبل من لم يعاصر الزهري مثلا ولكنه روى عن لقيه قولا
يوهم انه لقيه وكقوله حدثنا فلان وراء النهر موهما انه يريد جيحان وانما يسيء به الى ظن عليس
مثلا لانه ليس بكذب ولكنه من المعاريض لمعيبه عن الكذب **المسئلة السابعة** اتفق المجتهدون
من الائمة على عدالة الصحابة وقال قوم ان حكمهم في العدالة حكم من بعدهم في لزوم البحث عن عدالتهم
عند الرواية ومنهم من قال انهم لم يزالوا عدولا الى حين ما وقع الفتن والاختلاف بينهم وبعد
ذلك فلا بد من البحث في العدالة عن الراوي اذا شاهد منهم ما لم يكن ظاهر العدالة ومنهم من قال بان
كل من قاتل عليا رضي الله عنه فهم فساق مردود الرواية والشهادة مخرجوهم عن الامام احمد
ومنهم من قال برد رواية الكل وشهادتهم لان احد الفريقين فاسق وهو غير معلوم ولا معين فيهم
من قال بقبول رواية كل واحد منهم وشهادته اذا انفرد لان الاصل فيه العدالة وقد شك في صفة
ولا يقبل ذلك منه مع مخالفة لتحقق فسق احدهما من غير تعيين والمختار انما هو مذهب
الجمهور من الائمة وذلك بما يحقق من الادلة الدالة على عدالتهم وثنائهم وتعديلهم على من بعدهم
في ذلك قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
وهو خطاب مع الصحابة الموجودين في زمن النبي م ومنها قوله تعالى اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم والاهتداء بغير عدل محال وقوله عليه الصلوة والسلام ارأيت اختار لي اصحابا
واختار لي اصهارا واختيار الله لا يكون الا من ليس بعدل ومنها ما ظهر واشتهر بالنقل المتواتر
الذي لا مرافيه من مناقبهم الرسول م والهجرة اليه والجهاد بين يديه والمحافظة على امر الدين
واقامة القرائض والسنن في امتثال اوامر الشرع ونواهيه والقيام بحدوده ومراسمه حتى انهم
قتلوا الاهل والاولاد حتى قام الدين واستقام ولا ادل على العدالة اكثر من ذلك عند ذلك
قالوا يجب ان يحمل كل ما جرى بينهم من القتل على احسن حال وان ذلك انما كان بما ادى اليه
اجتهاد كل فريق من اعتقاده ان الواجب ما صار اليه وانه اوافق للدين واصلح للمسلمين وعلى
هذا فاما ان يكون كل مجتهد مصيبا وان المصيب واحد والاخر مخطئ في اجتهاده على كل التقديرين
فالشهادة والرواية من الفريقين لا تكون مردودة انما يقبلان بالاصابة بظاهر واما يقبلان مخطئا
مع الاجتهاد فيه لا جماع واذا عليه ما اوردناه من بيان عدالة الصحابة طلبة من الاشارة

الابنان من يقع عليه اسم الصحابي **المسئلة الثامنة** اختلفوا في معنى الصحابة فذهب كثير من اصحابنا
واحمد بن حنبل الى ان الصحابي من راى النبي م وصحبه ولو ساعة وان لم يختص بها اختصاص المصحوب
ولا روى عنه ولا طالت مدة صحبته وذهب اخرون الى ان الصحابي انما يطلق على من راى النبي م واختص
به اختصاص المصحوب وطالت مدة صحبته وان لم يروه عنه وذهب شعبة بن يحيى الى ان هذا الاسم انما
يعم به من طالت صحبته للنبي م واخذ عنه العلم واختلف في هذه المسئلة وان كان ايلا الى النزاع في
الاطلاق اللفظي فالاشبه انما ظاهر الاول ويدل على ذلك امور ثلثة الاول ان الصاحب اسم مشتق من الصحبة
والصحبة تعم القليل والكثير ومنه يقال صحبته ساعة وصحبته يوما وشهرا وكثيرا من ذلك كما يقال فلان
كلمني وحدثني وزارني وان كان لم يكلمه ولم يحدثه ولم يزره مرة واحدة الثاني انه لو حلف لا يصحب
فلانا في السفر او لم يصحبني فانه يبر ويحنث بصحبته ساعة الثالث انه لو قال قايل صحبت فلانا صح
ان يقال صحبته ساعة او يوما او اكثر من ذلك وهل اخذت عنه العلم ورويت عنه ام لا ولولا ان الصحبة
شاملة لجميع هذه الصور ولم تكن محتملة لها لما احتيج الى الاستفهام فان قيل ان الصاحب فالعرف
انما يطلق على المكاثر اللازم ومنه اصحاب القرية واصحاب الكهف واصحاب الرسول واصحاب الجنة
للملازمين لذلك واصحاب الحديث للملازمين لدراسته وملازمة دون غيرهم ويدل على ذلك ايضا
انه يصح ان يقال فلان لم يصحب فلانا لكنه وفد عليه او رآه او عاشره والاصل في النفي ان يكون محمولا
على حقيقة بل ولا يكفي ذلك بل لا بد مع طول المدة من اخذ العلم والرواية عنه ولهذا يصح ان يقال
المزني صاحب الشافعي وابو يوسف ومحمد بن الحسن صاحبا ابي حنيفة ولا يصح ان يقال لمن
رآهما وغاشرهما طول يوم يا اخيهما انه صاحب لهما فيجاب عن الشبهة الاولى انا لا نسلم ان اسم
الصاحب لا يطلق الا على المكاثر اللازم ولا يلزم من صحبة اطلاق اسم على الملازم المكاثر كما في الصور
المشهورة امتناع اطلاقه على غيره بل يجب ان يقال صحبة اطلاق ذلك على المكاثر وغيره حقيقة
نظرا الى ما وقع به الاشتراك نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ وصحبة النقل انما كان لان
الصاحب في اصل الوضع وان كان لمن قلت صحبته لكونه حقيقة في الوضع لا استعمال لمن طالت
صحبته فان اريد نفي الصحبة بالمعنى العرفي فحق وان اريد نفيها بالمعنى الاصلي فلا يصح وهذا هو
الجواب عما قيل في اشتراط اخذ العلم والرواية عنه ايضا واما عرف ذلك فلو قال من عاصر النبي م انا
صحابي مع اسلامه وعدالته فالظاهر صدقه ويحتمل ان لا يصدق في ذلك لكونه متهما بدعوى رتبة
يثبتها لنفسه كما لو قال انا عدل او شهد لنفسه بحق هذا ما اوردناه من الشروط المعتبرة واما
الشروط التي ظنها انها شروط وليست كذلك فمنها انه ليس من شرط قبول الخبر العدد بل يكفي في القبول خبر

العدل

العدل لو احد خلافا للجبائي فانه قال لا يقبل الا ان يضاف اليه خبر عدل اخر وهي فقه ظاهر
وان يكون منفردا بما يرويه عن الصحابة او عمل به بعض الصحابة ونقل عنه ايضا انه لا يقبل المخبر في الزنا
الا مع اربعة والوجه في الاحتجاج والانفصال ما سبق في مسئلة وجوب التعبد بخبر الواحد وايضا فليس
من شرطه الذكورية فلا استشهد من احد الصحابة باخبار النساء كما سبق بيانه ولا البصر بل يجوز قبول
رواية الضرير اذا كان حافظا لا يسعه وله اداية ولهذا كانت الصحابة تروي عن عائشة ما تسمعه
من صوتها مع انهم لا يرون شخصها ولا عدم القرابة بل لا يجوز رواية الولد عن الوالد وبالعكس لاتفاق
الصحابة على ذلك ولا عدم العداوة لان حمل الرواية علم فلا يختص بواحد معين حتى يكون العداوة
موثرة فيه ولا الحرية بل هذه الامور انما تشترط في الشهادة ولا يشترط ايضا في الراوي ان يكون
مكثرا من سماع الاحاديث مشهورا بالكتب لاتفاق الصحابة على قبول رواية من لم يرو سوى خبر واحد
وعلى قبول رواية من لا يعرف نسبه اذا كان مشتملا على الشرائط المعتبرة ولا يشترط ايضا ان يكون فقيها
عالما بالعربية وبعض النحو وسواء كانت رواية موافقة للقياس او مخالفة له خلافا لابي حنيفة فيما
يخالف القياس لقوله عليه الصلوة والسلام نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها الى قوله فرب حامل فقه
ليس بفقيه وعلى الرواية ولو لم يكن مقبول القول لما كان كذلك ولان الصحابة سمعوا اخبارا
احادا لم يكونوا فقهاء كما ذكرناه فيما تقدم ولان الاعتماد على خبر النبي م والظاهر من الراوي بما ذكرناه عدلا
متدينا انه لا يروي الا ما تحقق عنده على الوجه الذي سمعه **القسم الثالث** في مستند الراوي وكيفية
رواية والراوي لا يخلو اما ان يكون صحابيا او غير صحابي فان كان صحابيا فقد اتفقوا على انه اذا قال
سمعت رسول الله م يقول كذا او حدثني او شافهني رسول الله بكذا فهو خبر عن النبي م
واجب القبول واختلفوا في مسائل **المسئلة الاولى** اذا قال الصحابي العدل قال رسول الله م
كذا اختلفوا فيه فذهب الكرخي الى انه سمعه من النبي م فيكون حجة من غير خلاف وقال القاضي
ابو بكر لا نعلم بذلك بل هو مرتد بين ان يكون قد سمعه من النبي م وبين ان يكون قد سمعه من غيره
ويتقدر بان يكون قد سمعه من غير النبي م فمن قال بعدالة جميع الصحابة فحكمه حكم ما لو سمعه
من النبي م ومن قال بان حكم الراوي من الصحابة حكم غيرهم في وجوب الكشف عن حاله الراوي
منهم فحكمه حكم ارسال تابع التابعين وسيأتي تفصيل القول فيه والظاهر ان ذلك محمول على سماعه من غيره
واسطة مع امكان سماعه من الواسطة لان قوله قال يوهم السماع من النبي م من غير واسطة ايهاما
ظاهرا والظاهر من حال الصحابي العدل المعارف باوضاع اللغة انه لا يأتي بلفظ يوهم معنى ويريد
غيره **المسئلة الثانية** اذا قال الصحابي سمعت رسول الله م يأمر بكذا او ينهى عن كذا اختلفوا

في كونه حجة فذهب قوم الى انه ليس بحجة لان الاحتجاج انما هو بلفظ النبي وقول الصحابي
سمعته يامر وينهى لا يدل على وجود الامر والنهي من النبي لاختلاف الناس في صيغ الامر والنهي
فلعله سمع صيغة اعتقد انها امر او نهي وليس كذلك عند غيره ويحتمل انه استمع النبي يامر
بشيء وينهى عن شيء وهو حين يعتقد ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده وان النهي عن الشيء
امر باحد اضداده فنقل والنهي وليس بامر ولا نهي عنده غيره والذي عليه اعتماد الاكثر ان انه حجة وهو
الاظهر وذلك لان الظاهر من حال الصحابي مع عدالته ومعرفته باوضاع اللغة ان يكون عارفا بموارد
الخطاب والوفاق وعند ذلك فالظاهر من حاله انه لا ينقل الا ما تحقق انه امر او نهي من غير خلاف نقيا
للتدليس والتلبيس عنه بنقل ما يوجب على سامعه اعتقاد الامر والنهي فيما لا يعتقده امرا ولا نهيا **المسئلة
الثالثة** اذا قال الصحابي امرنا بكذا او نهينا عن كذا او واجب علينا كذا وحرم علينا او ابيح لنا كذا فذهب الشافعي
واكثر الائمة انه يحمل اضافة ذلك الى النبي عم وذهب جماعة من الاصوليين والكرخي من اصحاب ابي حنيفة
الى المنع من ذلك مصيرا منهم الى ان ذلك متردد بين كونه مضافا الى امر النبي عم وبين كونه مضافا الى
امر الكتاب او الامة او بعض الائمة وبين ان يكون فقال ذلك على الاستنباط والقياس واضافة الواجب
الشرع بناء على ان موجب القياس مامور باتباعه من الشارع واذا احتمل لا يكون مضافا الى النبي عم بل لا يكون
حجة والظاهر منه مذهب الشافعي وذلك لان من كان مقدما على جماعة وهم بصدد امتثال اوامره ونواهيه فاذا قال
الواحد منهم امرنا بكذا ونهينا عن كذا فالظاهر انه يريد امر ذلك المقدم ونهيه والصحابة بالنسبة الى
النبي عم على هذا النحو فاذا قال الصحابي منهم امرنا او نهينا كان الظاهر منه امر النبي عم ونهيه ولا يمكن حمله على
امر الكتاب ونهيه لانه لو كان لكان ظاهر الكل فلا يختص بمعرفته الواحد منهم ولا على امر الامة ونهيها
لان قول الصحابي امرنا ونهينا قول الامة وهم بلا ريب ينهون انفسهم ولا على امر الواحد من الصحابة
اذ ليس امر البعض للبعض اولى من العكس كيف وان الظاهر من الصحابي انما يقصد بذلك تعريف
الشرع وذلك لا يكون ثابتا بامر الواحد من الصحابة ونهيه ولا ان يكون ذلك بناء على ما قيل من القياس و
الاستنباط لوجهين الاول انه قول الصحابي امرنا ونهينا خطاب مع الجماعة وما ظهر لبعض المجتهدين
من القياس وان كان مامورا باتباعه حكمه عند الله غير موجب لامر تابع من اظهر له ذلك القياس الثاني
ان قوله امرنا ونهينا كذا انما يفهم منه مطلق الامر والنهي لا الامر باتباع حكم القياس **المسئلة الرابعة**
اختلفوا في قول الصحابي من السنة كذا فذهب الاكثرون الى ان ذلك محمول على سنة رسول الله عم خلافا
لابي الحسن الكرخي من اصحاب ابي حنيفة والمختار مذهب الاكثرين وذلك لما ذكرناه في المسئلة المتقدمة
فان قيل اسم سنة متردد بين سنة رسول الله وسنة الخلفاء الراشدين على ما قال عليه الصلوة

والسلام

والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ واذا كان
اللفظ مترددا بين احتمالين فلا يكون حمله الى احدهما دون الاخر اولى من العكس قلنا وان سلمنا
صحة اطلاق السنة ما ذكرتم غير ان احتمال ارادة سنة النبي عم اولى لوجهين الاول ان سنة
النبي عم اصل وسنة الخلفاء الراشدين تبع لسنة النبي عم ومقصود الصحابي انما هو بيان الشريعة
ولا يخفى ان اسناد ما قصد بيانه الى الاصل اولى من اسناده الى التابع الثاني ان ذلك هو المتبادر
الى الفهم من اطلاق لفظ السنة في كلام الصحابي لما ذكرناه في المسئلة المتقدمة فكان محمولا عليه **المسئلة الخامسة**
اذا قال الصحابي كنا نفعل كذا او كانوا يفعلون وكذا او ذلك كقول عائشة كانوا لا
يقطعون في الشيء التافه وكقول ابراهيم النخعي كانوا يحذفون التكبير حذفا فهو عند الاكثرين محمول
على فعل الجماعة دون بعضهم خلافا لبعض الاصوليين ويدل على مذهب الاكثرين ان الظاهر من الصحابي
انه انما اورد ذلك في معرض الاحتجاج وانما يكون ذلك حجة اذا كان ما نقله مستندا الى فعل الجميع
لان فعل الجميع لكان اجماعا والاجماع مخالفة بطريق الاجتهاد قلنا لتسويغ الاجتهاد فيه انما كان لان اضافة
ذلك الى الجميع وقع ظنا لا قطعا وذلك لا يسوغ الاجتهاد فيما يرويه الواحد من الالفاظ القاطعة في الدلالة
على النبي عم لما كان طريق اتباعه ظنيا وان كان لا يسوغ فيه الاجتهاد عندنا اذا ثبت طريق قاطع واما
ان كان الراوي غير صحابي فمستنده في الرواية اما قراءة الشيخ لما يرويه عنه او القراءة على الشيخ او اجازة
الشيخ له وان يكتب له كتابا بما يرويه عنه او يناوله الكتاب الذي يرويه عنه او ان يرى خطا يظنه خط
الشيخ بانه سمعت عن فلان كذا فان صدقه في الرواية قراءة الشيخ فاما ان يكون الشيخ قد قصد اسماعه
بالقراءة او لم يقصد اسماعه بطريق من الطرق فان قصد اسماعه بالقراءة او مع غيره فهذا هو اعلى المراتب
في الرواية وللراوي عنه ان يقول حدثنا او اخبرنا وقال فلان وسمعته يقول كذا وان لم يقصد اسماعه
فليس له ان يقول حدثنا واخبرنا لانه يكون كاذبا في ذلك بل له ان يقول قال فلان كذا وسمعته يقول كذا
ويجوز ذلك ويجيز بكذا واما القراءة على الشيخ مع سكوت الشيخ من غير ما يوجب السكوت عن
الانكار من اكراه او غفلة او غير ذلك فقد اتفقوا على وجوب العمل به خلافا لبعض اهل الظاهر لانه
لو لم يكن رواية صحيحة لكان سكوته عن الانكار مع القدرة عليه سكوتا على ما فيه من ايهام صحة ما ليس
بصحيح وذلك بعيد عن العدل المتدين ثم اتفق القائلون بالصحة على تسليط الراوي على قوله اخبرنا
وحدثنا فلان قراءة عليه واختلفوا في جواز قوله حدثنا واخبرنا مطلقا والاظهر امتناعه لان ذلك
ايهام بنطق الشيخ وذلك من غير نطق منه كذب واما اجازة الشيخ وذلك بان يقول اجزت لك ان
تروي عن الكتاب الفلاني او ما صح عندك من مسموعاتي فقد اختلفوا في جواز الرواية بالاجازة

فجوزه اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر المحدثين واتفقوا ولا عبرة بتسليط الراوي على
قوله اجازني فلان كذا وحدثني واخبرني اجازة واختلفوا في قوله حدثني واخبرني مطلقا
والذي عليه الاكثر وهو الاكثر ظهرا انه لا يجوز لان ذلك فيه نطق الشيخ بذلك وهو كذب وقال
ابو حنيفة وابو يوسف لا تجوز الرواية بالاجازة مطلقا وقال ابو بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة
انه ان كان المخبر والمجاز له قد عملا ما في الكتاب الذي جاز روايته جازت روايته بقوله اخبرني
وحدثني وكذلك لو كتب انسان مكاتبا والشهود يرونه ثم قال لهم اشهدوا على بخط ما في هذا
الصك فانهم يجوز لهم اقامة الشهادة عليه بما في ذلك الكتاب والا فلا والمختار انما هو جواز الرواية
بالاجازة وذلك لان المخبر عدل ثقة والظاهر انه لم يجزنا الا ما علم انه يرويه والا كان باجازته رواية
ما لم يروه فسقا وهو بعيد عن العدل واذا علمت الرواية او ظننت باجازته جازت الرواية عنه كما
لو كان هو القارئ او قرئ عليه وهو ساكت فان قيل انه لم يوجد من المحدث فعل الحديث ولا ما يجري
مجرى فعله فلم يجز ان يقول الراوي عنه اخبرني ولا حدثني لانه يكون كذبا ولانه قادر على ان يحدث
به لم يجز له به دل على انه غير صحيح عنه قلنا هذا باطل بما اذا الراوي عن الشيخ هو القارئ
فان لم يوجد من الشيخ فعل الحديث ولا يجري مجراه وهو قادر على القراءة بنفسه ومع ذلك فانه
يجوز للراوي ان يقول اخبرني وحدثني حيث كانت قراءته عليه مع السكوت دليلا صحة الحديث
وعلى ما ذكرناه من الخلاف في الاجازة والمزيف والمختار يكون الكلام فيما اذا ناوله كتابه فيه
حديث هو سماعه وقاله قد اجزت لك ان تروي عني ما فيه وله ان يقول ناولني فلانا كذا واخبرني
وحدثني مناولة وكذلك الحكم ايضا اذا كتب اليه الحديث وقال اجزت لك رواية عني فانه يدل
على صحته وليس للراوي على ان يقول كاتبني بكذا وحدثنا واخبرني بكذا كتابة ولو اقتصر على
المناولة او الكتابة دون لفظ الاجازة لم يجز له الرواية اذ ليس في الكتابة والمناولة ما يدل على
تسويغ الرواية عنه ولا على صحة الحديث في نفسه واما رواية خط الشيخ بان سمعت من فلان كذا فلا
يجوز مع ذلك الرواية عنه وسواء قال هذا خطي ولم يقل لانه قد يكتب لانه قد يكتب فلا سمعه ثم
يتشكك فيه فلا بد من التسليط من قبل الشيخ على الرواية عنه بطريقه اذ ليس لاحد رواية ما يشك
في روايته اجماعا وعلى هذا فلو روى كتابا عن بعض المحدثين وشك في حديث واحد منه غير معين
لم يجز له رواية شيء منه لانه ما من واحد من تلك الاحاديث الا يجوز ان يكون هو المشكوك
فيه وكذلك لو روى عن جماعة حديثا وشك في رواية عن بعضهم من غير تعيين فليس له الرواية
عن واحد منهم لان ما من واحد الا يجوز ان يكون هو المشكوك في الرواية عنه والرواية مع الشك

ممتنعة

ممتنعة نعم لو غلب على ظنه رواية الحديث عن بعض المشايخ وسماعه منه فهذا مما اختلف
فيه فقال ابو حنيفة لا تجوز رواية ولا العمل به لانه حكم على المروي عنه بانه حدثه به فلا
يجوز مع عدم العلم كما في الشهادة وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد بن الحسن يجوز له الرواية
والعمل به لان ذلك مما يغلب على الظن صحته ولهذا كان احاد اصحاب رسول الله عم كانوا يحملون
كتب الرسول الى اطراف البلاد في امور الصدقات وغيرها وكان يجب على كل واحد الاخذ بها
باخبار حاملها انها من اخبار الرسول عم واذا لم يكن فيها فما سمعه الحامل ولا المحمول اليه لكونها
مغلقة على الظن ولا كذلك في الشهادة لانه قد اعتبر فيها من الاحتياط ما لم يعتبر مثله في الرواية
كما ذكرناه فيما تقدم وعلى هذا فلو قال عدل من عدول المحدثين عن كتاب من كتب الحديث انه صحيح
فالحكم في جواز الاخذ به والخلاف فيه كما سبق فيما اذا اخبر انه بعينه مع الاتفاق على انه لا يجوز
روايته عنه بخلاف ما اذا ظن الرواية عنه **القسم الرابع** فيما اختلف فيه رد خبر الواحد به وفيه
عشر مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في نقل حديث النبي عم بالمعنى دون اللفظ والذي عليه اتفاق
الشافعي ومالك وابي حنيفة واحمد بن حنبل والحسن البصري واكثر الائمة انه يجوز ذلك على التفاصيل
اذا كان غير عارف بدلالات الالفاظ واختلافها وان كان عالما بذلك فالاولى له النقل بنفس
اللفظ اذ هو ابعد عن التغيير والتبديل وسوء التاويل وان نقله بالمعنى من غير زيادة في المعنى ولا
نقصان منه فهو جائز ونقل عن ابن سيرين وجماعة من السلف وجوب نقل اللفظ على صورته وهو
اختيار ابي بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة ومنهم من فصل وقال يجوز ابدال اللفظ بما يرادفه ولا
يشتبه الحال فيه ولا يجوز بما عداذلك والمختار مذهب الجمهور ويدل عليه النص والاجماع والاثر
والمعقول اما النص فما روي ان ابن مسعود ان رجلا سال النبي عم وقال اذا رسول الله تحدثنا بحديث
لا نفقد الا ان نسوته كما سمعناه فقال عليه الصلوة والسلام اذا اصابه حكم المعنى فيحدث واياكم فان
النبي عم كان مقرد الاحاد يرسله الى البلاد في المباح وامر وناهيه بلغة المبعوث اليهم دون اللفظ
وهو دليل الجواز واما الاجماع فما روي عن ابن مسعود انه كان اذا حدث قال رسول الله هكذا او نحوه
ولم ينكر عليه منكر فكان اجماعا واما الاثر فما روي عن مكحول انه قال دخلنا على واثلة ابن الاسقع
فقلنا حدثنا ليس فيه تقديم ولا تاخير فغضب وقال الا باس اذا اتفقت واخرت اذا اصبت المعنى واما
المعقول فمن وجهين الاول ان الاجماع منعقد على جواز شرع الشرع للعجم بلسانهم واذا جاز
الاعمال بغير العربية في فهم المعنى فبالعربية اولى الثاني هو انا نعلم ان اللفظ غير مقصود لذاته
ولهذا فان النبي عم وسلم كان يذكر المعنى في الكرات المتعددة بالفاظ مختلفة بل المقصود

انما هو المعنى فلا اثر لاختلاف اللفظ فان قيل ما ذكرتموه معارض بالنص والمعقول اما النص
فقوله عليه الصلوة والسلام نضر الله امرا سمع مقالتي فوعاها واداها كما سمعها فرب حامل فقه
الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه واما المعقول فمن وجهين الاول انا نعلم
بالضرورة واهل الاجتهاد قد يختلفون في معنى اللفظ الوارد مع اتحاده حتى ان كل واحد منهم
قد يتبين منه على ما لا يتبين عليه الاخر وعند ذلك فالراوي وان كان عالما بالعربية واختلاف
دلالات الالفاظ فقد يحمل اللفظ على معنى فهمه من الحديث مع الغفلة عن غير ذلك فاذا اتى
بلفظ يؤدي المعنى الذي فهمه من اللفظ النبوي دون غيره مع احتمال ان يكون مما اخل به هو
المقصود او بعض المقصود فلا يكون وافيا بالغرض من اللفظ او ربما اخل المقصود من اللفظ بالكلية
بتقدير تعمد النقلة بان ينقل كل واحد ما سمعته من الراوي الذي قبله بالفاظ غير الفاظه
على حسب ما تعقله من لفظه مع التفاوت اليسير في المعنى حتى ينتهي المعنى الاخير الى مخالفة المعنى
المقصود باللفظ النبوي بالكلية وهو ممتنع الثاني ان خبر النبي م قول تعبدنا باتباعه فلا يجوز
تبديله بغيره كالقرآن وكلمات الاذان والتشهد والتكبير والجواب عن النص من وجهين الاول
القول بموجبه وذلك لان من نقل من معنى اللفظ من غير زيادة ولا نقصان يصح ان يقال ادى ما سمع
كما سمع ولهذا يقال لمن ترجم لغة الى لغة ولم يغير المعنى ادى ما سمع ويدل على ان المراد
عن الخبر انما هو نقل المعنى دون اللفظ ما ذكره من التعليل وهو اختلاف الناس في الفقه اذ هو
الموجب في اختلاف المعنى واما الفاظ التي لا يختلف اجتهاد الناس في قيام بعضها مقام بعض
فذلك مما يستوي فيه الفقيه والافقه ومن ليس بفقيه ولا يكون موثرا في تغيير المعنى الثاني
ان هذا الخبر بعينه يدل على جواز نقل الخبر بالمعنى دون اللفظ وذلك لان الظاهر ان الخبر المروي
في حديث واحد والاصل عدم تكرره من النبي م ومع ذلك فقد روي بالفاظ مختلفة فانه
قد روي نضر الله امرا ورحم الله امرا ورب حامل فقه غير فقيه وروي لا فقه له وعن المعنى الاول
من المعقول ان الكلام انما هو مفروض في نقل المعنى من غير زيادة ولا نقصان حتى انه لو وجد
فيه الزيادة والنقصان لم يكن خارجا عن الفرض بين ما نحن فيه وما ذكرتموه من الاصل
المقيس عليها اما القرآن فلان المقصود من الفاظه الاعجاز فتغييره مما يخرجه عن الاعجاز
فلا يجوز ولا كذلك الخبر فان المقصود منه المعنى دون اللفظ ولهذا فانه لا يجوز التقديم
والتاخير في القرآن واذا لم يختلف المعنى كالوقال بدل اسجدوا واركعوا اركعوا واسجدوا ولا
كذلك في الخبر واما كلمات الاذان والتشهد والتكبير فالمقصود منها انما هو التعبد بها

وذلك

وذلك لا يحصل بمعناها والمقصود من الخبر هو المعنى دون اللفظ كيف وانه ليس قياس
الخبر على ما ذكروه اولى من قياسه على الشهادة حيث يجوز الشهادة على شهادة الغير مع اتحاد
المعنى وان كان اللفظ مختلفا المسئلة الثانية اذا انكر الشيخ رواية الفرع عنه فلا يخلو اما ان
كان انكاره لذلك انكار جحود وتكذيب للفرع او انكار نسيان وتوقف فان كان الاول فلا خلاف
في امتناع العمل بالخبر لان كل واحد منهما مكذب للاخر فيما يدعيه ولا يدري كذب احدهما وهو
موجب للقدح في الحديث عند ذلك لا يوجب جرح واحد منهما على التعيين لان كل واحد
منهما عدل وقد وقع الشك في كذبه والاصل العدالة فلا ترك بالشك ويظهر ثابة ذلك في
قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر واما ان كان الثاني فقد اختلفوا في قبول ذلك
الخبر والعمل به فذهب الشافعي ومالك واحمد بن حنبل في اصح الروايتين عنه واكثر المتكلمين
الى وجوب العمل به خلافا للكرخي وجماعة من اصحاب ابي حنيفة ولاحمد بن حنبل في الرواية الاخرى
عنه ودليله الاجماع والمعقول اما الاجماع فما رواه ابان ابن عبد الرحمن روى عن سهيل
بن ابي صالح عن ابيه عن ابي هريرة عن النبي م انه قضى باليمين مع الشاهد ثم نسيه سهيل فكان
يقول حدثني ربيعة عن ابي حدثنيه عن ابي هريرة عن النبي م وبه هكذا ولم يكن عليه
احد من التابعين فكان ذلك اجماعا منهم على جوازه واما المعقول فمن وجهين الاول ان الفرع
عدل وهو جازم برواية عن الاصل والاصل غير مكذب له وهما عدلان فوجب قبول الرواية
والعمل بها الثاني ان نسيان الاصل للرواية لا يزيد على موته وجنونه ولو مات او جن كانت
رواية الفرع عنه مقبولة ويجب العمل بها اجماعا فكذلك اذا نسي فان قيل اما الاستدلال
بقضية ربيعة فلا حجة فيه لاحتمال ان سهيلا ذكر الرواية برواية ربيعة عنه ومع الذكر
فالرواية ويكون مقبولة ثم هو معارض بما روي ان عاصم بن عدي ناشد عمر بن الخطاب رضي الله عنه
اما تذكر يا امير المؤمنين لما كنا في الابل فاجنب فتمعكت في التراب م سالت النبي م فقال انما
يكفيك ان تضرب بيديك فلم يقبل عمر من عمار مع كونه عدلا عنده لما كان ناسيا واما ذكر عمر من
العقل فالاصل وان لم يكن مكذبا للفرع غير ان نسيانه لما نسب اليه يجب ان يكون مانعا من العمل
به كالو ادعى مدع ان محاكمه حكم له ليستحق نقالا بحكمه لا ذكر ذلك فاقام المدعى شاهدين شهدا بذلك
فانه لا يقبل وكذا لك اذا انكر شاهد الاصل شهادة الفرع عليه على سبيل النسيان فان الشهادة
لا يقبل والجواب عن قول سهيل ذكر الرواية قلنا لو كان كذلك لانطوى ذكر ربيعة وكان
يروي عن شيخه كما الوسنى ثم تذكر بعقبه واما ما روي عن رواية عمار وعمد نسيانه فليس بنظيرا

لما نحن فيه فانه عاد لم يكن راويا عن عمر بل عن النبي م وحيث لم يعمل عمر برواية فلعله كان متذكرا
واما القياس على الشهادة فلا يصح لان باب الشهادة اضيق من باب الرواية وقد اعتبر فيها
من الشروط والقيود ما لم يعتبر في الرواية وذلك كاعتبار العدد والحرية والذكورة ولا نقبل فيها
العنعنة تصح الشهادة على الشهادة من وراء حجاب ولو قال اعلم بدل قوله اشهد لا يصح ولا كذلك
في الرواية فامتنع القياس المسئلة الثالثة اذا روى جماعة من الثقات حديثا وانفرد واحد
منهم بزيادة في الحديث لا تخالف المزيد عليه كالو روى جماعة ان النبي م دخل البيت وانفرد واحد
بزيادة فقال وصلى فلا يخلو اما ان يكون مجلس الرواية مختلفا بان يكون المنفرد بالزيادة روايته عن مجلس
غير مجلس الباقين او ان مجلس الرواية متحد ويجهل الامران فان كان المجلس مختلفا فلا نعرف خلافا
في قبول الزيادة لاحتمال ان يكون النبي م قد فعل الزيادة في احد المجلسين دون الاخر والراوي عدل
ثقة فلم يوجد ما يقدح في روايته فكانت روايته مقبولة ولهذا فانه لو روى حديثا لم ينقله غيره
مع عدم حضوره لم يقدح ذلك في روايته وكذلك لو شهد اثنان على شخص بالف درهم لزيد في مجلس
وشهدت بينه اخرى عليه في مجلس اخر بالف لا يكون ذلك قادحا فالالف الزائدة مع ان باب الشهادة
اضيق من باب الرواية كما قدرناه ولهذا انا نعتمد المجلس فان كان من لم يرو الزيادة قد استمعوا الى عدد لا
يتصور في العادة غفلة مثلهم عن سماع تلك الزيادة وفهمها فلا يخلو ان يطرقه الغلط والسهو الى الراوي
فيما نقله من الزيادة يكون اولى من تطرقه ذلك الى العدد الغزير فيجب رد خبرها وان لم ينتهوا الى هذا
الحد فقد اتفق جماعة الفقهاء والمتكلمين على وجوب قبول الزيادة خلافا لجماعة من المحدثين ولاحمد بن
حنبل في احد الروايتين عنه ودليل ذلك ان الراوي عدل ثقة وقد جزم بالرواية وعدم نقل
الغير لها فلاحتمال ان يكون من لم ينقل الزيادة قد دخل في اثناء المجلس وسمع بعض الحديث او
خرج في اثناء المجلس لطارئ وجب له الخروج قبل سماع الزيادة ويتقدير ان يكون حاضرا من اول
المجلس الى اخره فلاحتمال ان يكون قد طرء ما اشغله عن سماع الزيادة وفهمها من سهو والم او وجع
او عطش مفرط او فكرة فارقهم او اشتغال بحديث مع غيره والتفات اليه او انه انسها بعد
ما سمعها ومع تطرق هذه الاحتمالات وجزم العدل بالرواية لا يكون عدم نقل غيره للزيادة
قادحا في روايته فان قيل هذه الاحتمالات وان كانت متفقة حتى من لم يرو الزيادة فاحتمال
الغلط والسهو على الناقل للزيادة ايضا متفق وذلك بان يتوهم انه سمع تلك الزيادة ولم يكن سمعها
او انه سمعها من غير الرسول وتوهم سماعها من الرسول او انه ذكرها على سبيل التاويل والتفسير فظن
السامع انها من زيادة في الحديث المروي وذلك كما روي عن ابن عباس عن النبي م انه نهى عن بيع الطعام

قبل

قبل ان يستوفى قال ابن عباس ولا احسب غير الطعام الا كالطعام فادرجه بعض الرواة في الحديث
وكذلك ما روي عن النبي م انه قال فاذا زادت الابل على مائة وعشرين استوفت الفريضة فظن
الراوي ان الاستيناف اعادة الفريضة اول في المائة الاولى فقال في كل خمس شاة وادرج ذلك في
كلام النبي م ومع تعارض الاحتمالات فليس العمل بالزيادة اولى من تركها بل التجميع بحسب الترجيح
لوجهين الاول ان احتمال تطرق السهو والغلط على الواحد اكثر من احتمال تطرقه الى الجماعة الثاني
ان الترك على وفق الاصل والاثبات على خلافه فكان اولى ولهذا فانه لو اجتمع المقومون على قيمة
متلف وخالفهم واحد بزيادة في تقويمه في القيمة فان الزيادة تلحق بالاجماع ولا يجاب بما عارض به
من السهو في حق راوي الزيادة انه وان كان متفقا حاصلا فان ما ذكرناه من الاحتمالات في حق من لم يرو
الزيادة اكثر ولان سهو الانسان عما سمعه يكون اكثر من سهوه فيما لم يسمعه وما ذكرتموه من الزيادة
بناء على احتمال التفسير والتاويل وان كان قائما فيها فانه في غاية البعد والظاهر من حال العدل
الثقة انه لا يدرج في كلام النبي م ما ليس منه لما فيه من التدليس والتلبيس ولو جوزنا مثل ذلك
فما من حديث الا ويمكن ان يتطرق اليه هذا الاحتمال ويلزم من ذلك ابطال جميع الاحاديث وما
ذكرتموه من التجميع الاول فغير مطرد فيما اذا كان عدد الناقل للزيادة مساويا لعدد الاخرين وهو
من جملة صور النزاع وبتقدير ان يكون اكثر فقد بينا ان التجميع بجانب الواحد وما ذكرتموه من التجميع
للثاني فهو معارض بما اذا كانت الزيادة مقتضية لنفي حكم لولاها لثبت واما التقديم فما حاصله ترجيح الاصل
على دخول بطريق الاجتهاد ولا يخفى ان تطرق الخطاء في ذلك الى الواحد اكثر من تطرقه الى الجمع فخلاف
الرواية فانها لا تكون الا بنقله ما هو محسوس بالسمع ونظرها لخطا اليه بعيد واما ان جهل احتمال في ان
الراوي عن مجلس واحد مجالس مختلفة فانه يحكم على ما سبق فيما اذا اتحد المجلس وقبول الزيادة فيه
اولى نظرا لاحتمال اختلاف المجلس لرواية هذا كله فيما اذا لم تكن الزيادة مخالفة للمزيد عليه واما ان كانت
مخالفة له بحيث لا يمكن الجمع بينهما فالظاهر التعارض خلافا لبعض المعتزلة وعلى هذا لو روى الواحد الزيادة
مرة واهملها مرة في حديث واحد والتفصيل والحكم فيه على ما تقدم فيما اذا تعددت الرواة فعليك بالاعتبار
وكذلك الخلاف فيما اذا اسند الخبر واحد وارسله الباقون او رفعه الى النبي م واوقفه الباقون على
بعض الصحابة المسئلة الرابعة اذا سمع الراوي خبرا واراد نقله بقصد حذف بعضه فلا يخلو اما
ان يكون الخبر متضمنا لاحكام لا يتعلق بعضها ببعض او يتعلق بعضها ببعض فان كان الاول كقوله
المؤمن شكاف دماهم ويسعى بذمتهم ادناهم ويرد عليهم اقصاهم وهم يد على من سواهم فلا يعرف معنى
خلافا في جواز نقل البعض وترك البعض فان ذلك بمنزلة اخبار متعددة ومن سمع اخبارا متعددة

ومن سمع اخبارا متعددة فله رواية البعض دون البعض وان كان الاولى انما هو نقل الخبر بتمامه
لقوله م نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها وان كان الثاني وذلك بان يكون المخبر
مشتملا على ذكر عامة كنهيه عليه الصلوة والسلام عن بيع الطعام حتى يجوز الجهاد الى حالكم وكنهيه
عن بيع الثمار حتى تزهي ومثل قوله من قال او دعف امنه فليتوضأ وضوءه للصلوة او استثناء كقوله
لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء مثلا بمثل فاذا ذكر بعض المخبر وقطعه عن الغاية او الشرط
او الاستثناء فهو غير جائز لما فيه من تغيير الحكم وتبديل الشرع **المسئلة الخامسة** خبر الواحد اذا ورد
موجبا للعمل فيما تعم به البلوى كخبر ابن مسعود في نقض الوضوء بمس الذكر وخبر ابي هريرة في غسل
اليدين عند القيام من نوم الليل وخبره في رفع اليدين في الركوع والاول في الصوم ناسيا وهو مقبول عند
الاكثرين خلافا للكرخي وبعض اصحاب ابي حنيفة ودليل ذلك النص والاجماع والمعقول والالزام اما
النص فقوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون اوجب الانذار على كل طائفة خرجت للتفقه في الدين بعلى كان احادا وهو مطلق فيما
تعم به البلوى وما لا تعم ولولا انه واجب الوجوب لما كان لوجوبه فائدة وتقرير كما سبق واما الاجماع فهو
ان الصحابة اتفقت على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى فمن ذلك ما روي عن ابن عمر انه قال كنا نتحاب
اربعين سنة لا نرى بذلك باسا حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي م نهى عن ذلك فانتهينا ومن ذلك
رجوع الصحابة بعد اختلافهم في وجوب الغسل بالتقاء الختانين من غير انزال الى خبر عائشة وهو
قولها اذا التقى الختانان وجب الغسل انزل ام لم ينزل فعلته انا ورسول الله م واغتسلنا من ذلك ورجوع
ابي بكر في مدس الجدة لما قال لها ما اجد لك في كتاب الله شيئا الى خبر المغيرة وهو قوله اما النبي م اطعمها
السدس وصار ذلك اجماعا واما المعقول فمن وجهين الاول ان الراوي عدل ثقة وهو جازم بالرواية
فيما يمكن فيه صدقه وذلك يغلب على الظن صدقه فوجب تصديقه كخبره فيما لا تعم به البلوى الثاني انه
مغلب على الظن فكان واجب الاتباع كالقياس والمسئلة ظنية فكان الظن فيها حجة واما الالزام فهو
ان الرق وحكم القصد والحجامة والقهقهة في الصلاة ووجوب الغسل من غسل الميت والزامه الاقامة
وتثنيتها من قبيل ما تعم به البلوى ومع ذلك فقد اثبتها الخصم باخبار الاحاد فان قيل الاصل اجماع
الصحابة على العمل بخبر الواحد فيما تعم به البلوى فان ابا بكر رد خبر المغيرة في الجدة وذلك مما تعم به البلوى
قلنا على ان خبر الواحد فيما تعم به البلوى مظنون ولم يكن كذلك وبيانه من وجهين الاول ان ما تعم
به البلوى كخروج الخارج من السبيلين ومس الذكر مما يتكرر في كل وقت فلو كانت الظهارة مما
تنقض به لوجب على النبي م اشاعته وان لا يقتصر على مخاطبة الاحاد به بل يلقيه على عدد التواتر

مبالغة في اشاعته حتى لا يفضي ذلك الى ابطال صلوة اكثر الخلق وهم لا يشعرون فحيث لم ينقله
سوى الواحد دل على كذبه اثنان ذلك ما يكون السؤال عنه والجواب والدواعي متوفرة على نقله
فحيث انفرد به الواحد دل على كذبه كما انفراد الواحد بنقل قتل امير البلدة في السوق بمشهد من الخلق
وطرو قادحة منعنا الناس من صلاة الجمعة وان الخطيب سب الله ورسوله على راس المنبر الى غير
ذلك من الوقايع ولهذا انه لما كان القرآن قائم البلوى بمعرفته امتنع اثباته بخبر الواحد واما ذكرتم من
الالزامات فغير مسلمة في عموم البلوى كما انكر فلا يكون في معناه والجواب عن دعاء ابي بكر الخبر
المغيرة في الجدة انه لم يكن مطلقا ولهذا عمل به لما تابعه على ذلك محمد بن مسلمة وخبرهما غير خارج عن الاحاد
وما ذكرتم في الوجه الاول من التكذيب فانما يصح اذا كان النبي م مكلفا بالاشاعة على لسان اهل التواتر
وهو غير مسلم قولهم انه يلزم من عدم ذلك ابطال صلوة اكثر الخلق لا نسلم انا من لم يبلغه ذلك فالنقض
غير ثابت في حقه ولا تكليف بمعرفة ما لم يقع عليه دليل وما ذكرتم في الوجه الثاني فانما يلزم توفر الدواعي
على نقله ان لو كان لا طريق الى اثباته سوى النقل المتواتر واما اذا كان طريق معرفة ذلك انما هو الظن
فخبر الواحد كاف فيه ولهذا جاز اثباته بالقياس اجماعا وما ستشهد به من الوقايع فغير مناظر لما
نحن فيه اذ القطاع فانتفر على نقلها واشاعتها عامة فانفراد الواحد يدل على كذبه ثم ما ذكرتم من
الوجهين منتقض عليهم حيث علموا باخبار الاحاد فيما ذكرنا من صور الالزام ومن الذكر وان كان لم
في الوقوع من تلك الصور فذلك لا يخرج تلك الصور عن كونها واقعة في عموم البلوى واما القرآن
فانما امتنع اثباته بخبر الواحد لانه مما تعم به البلوى بل لانه المعجز في اثبات نبوة النبي م وطريق
معرفته متوقف على القطع ولذلك وجب على النبي م اشاعته والقارئ على عدد التواتر وكذلك
ما فيه فاتح الظن كان فيه ولذلك يجوز اثباته بالقياس وما عدا القرآن مما اشيع اشاعة اشترك
فيها الخاص والعام كالعبادات الخمس واصول المعاملات كالبيع والنكاح والطلاق والعتاق وغير
ذلك من الاحكام مما كان يجوز ان لا يشيع فذلك اما بحكم الاتفاق لانه عليه الصلوة والسلام
كان يتعبد باشاعة **المسئلة السادسة** اذا روى الصحابي خبرا فلا يخلو اما ان يكون مجملا
او ظاهرا ونصا قاطعا في متنه فان كان مجملا مشتركا بين معان محتملا على السوية كلفظ القرء ونحوه
فان حمله الراوي على بعض محاملة فان قلنا ان اللفظ المشترك ظاهر العموم في جميع محامله كما
سبق تقريره فهو القسم الثاني وسياق الكلام فيه وان قلنا بامتناع حمله على جميع محامله فلا
نعرف خلافا في وجوب حمل المخبر على ما حمله الراوي عليه لان الظاهر من حال النبي م انه لا ينطق
باللفظ المجمل قصدا للتشريع وتعريف الاحكام وتخليه عن قرينة حالية او مقالية تعين المقصود

من الكلام والتحاق الراوي المشاهد للحال اعرف بذلك من غيره فوجب الحمل عليه لا سيما وان يقال
تعيينه لا يكون حجة على غيره من المجتهدين حتى ينظر فان اتفق له وجه يوجب تعيينه عين
ذلك الاحتمال وجب عليه اتباعه والا فتعيين الراوي صالح للترجيح يجب عليه اتباعه واما ان كان
اللفظ ظاهرا في معنى وحمله الراوي على غيره فذهب الشافعي وابي الحسن الكرخي واكثر الفقهاء انه
يجب الحمل على الظاهر المخبر دون تاويل الراوي ولهذا قال الشافعي كيف ترينا نحن نقول قال رسول الله م
حاجتهم وذهب بعض اصحاب ابي حنيفة وغيرهم الى وجوب العمل بمذهب الراوي وقال القاضي عبد
الجبار ان يكن التاويل الراوي ومذهبه وجها سوغ له فقصد النبي م لذلك التاويل وجب المصير
اليه وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون قد صار الى ذلك التاويل ظهر له من نص او قياس وجب النظر
الى ذلك التاويل فان كان مقتضيا لما ذهب اليه وجب المصير اليه والا فلا وهذا اختيار ابي الحسين
البصري والمختار وانه ان علم ما حمله في المخالفة وكان ذلك مما يوجب حمل المخبر على ما ذهب اليه الراوي
وجب اتباع ذلك التاويل لان الراوي عمل به فانه ليس على احد المجتهدين حجة على الاخر وان جهل
ما حمله فالواجب العمل بظاهر اللفظ وذلك لان الراوي عدل وقد جزم بالرواية عن النبي م وهو اجمل
في وجوب العمل بالخبر ومخالفة الراوي له فيحتمل انه كان لدليل طرأ عليه ويحتمل انه كان لدليل
اجتهد فيه وهو مخطئ فيه او هو مما يقول به دون غيره من المجتهدين كما من مخالفة مالك لخبر
خيار المجلس بما رواه من اجماع اهل المدينة على خلافه ويحتمل انه علم ذلك علما لا مرية فيه من قصد
النبي م له واذا تردد بين هذه الاحتمالات فالظاهر لا يترك بالشك والاحتمال وعلى كل تقدير
فمخالفته للخبر لا يكون فاسقا حتى يمتنع العمل برواية ولهذا يمتنع قول الخصوم انه ان احسن الظن
بالراوي وجب حمل المخبر على ما حمله عليه وان اسيء به الظن امتنع العمل برواية واما ان كان المخبر
فاسقا فدلالته غير محتملة للتاويل والمخالفة فلا وجه لمخالفة الراوي له سوى احتمال الطلاء على ما مر
ولعله يكون ناسخا في نظره فلا يكون ناسخا عند غيره من المجتهدين وما ظهر في نظره لا يكون حجة
على غيره وان كان محتملا فلا يترك النص الذي لا احتمال فيه لامر محتمل **المسئلة السابعة** خبر
الواحد العدل اذا اثبت ان النبي م علما جلاه فلا يرد لما يخبر ان لم يكن النبي م اذا خلا بحت خوصه
لكنه قام الدليل على انه ما فعله مرخصا فيه فيجب العمل بالراجح من الفعل والخبر ان تعذر تخصيص
احدهما بالاخر وان على خلافه لانه اكثر الامة فهم بعض الامة فلا يرد الخبر بذلك اجماعا وان خالف بعض
الحفاظ للراوي فيما نقله فالمختار الوقف في ذلك نظرا الى تطرق السهو والخطاء الى الجماعة وان كان بعد
من تطرقه الى الواحد فيجوز ان تطرق السهو الى عالم شيع انه سمع ابعد من تطرق السهو الى عامي سمع انه

الجمع **المسئلة الثامنة** اتفقت الشافعية والحنابلة وابو يوسف وابو بكر الرازي من اصحاب
ابي حنيفة واكثر الناس على قبول خبر الواحد في كل ما يسقط بالشبهة خلافا لابي عبد الله البصري
والكرخي ودليل ذلك انه مغلب على الظن فوجب قبوله لقوله عليه الصلوة والسلام نحن نحكم بالظاهر
والله يتولى السرائر ولانه حكم يجوز اثباته بالظن بدليل ثبوته بالشهادة وبظاهر الكتاب فجاز
اثباته بخبر الواحد كسائر الاحكام الظنية والمسئلة ظنية فكان الظن كافيا فيها وسقوطه بالشبهة
لو كان مانعا من الحال والاصل عدم ذلك وعلى من يدعيه بيانه فان قيل خبر الواحد قابل لاحتمال
الكذب فكان ذلك شبهة في درء الحد لقوله م ادرؤا الحدود بالشبهات فهو باطل باثباته بالشهادة
فانها محتملة للكذب ومع ذلك يثبت بها **المسئلة التاسعة** خبر الواحد اذا خالف القياس
فاما ان يتعارضا من كل جهة بان يكون احدهما مستنبطا لا نقلا او من وجه دون وجه بان يكون احدهما
مخصصا للاخر فان كان الاول فقد قال الشافعي واحمد بن حنبل وكثير من الفقهاء ان خبر الواحد مقدم
على القياس وقال اصحاب مالك يقدم القياس وقال عيسى بن ابان كان الراوي خبرا بطا عالما بخبر متاهل
فيما يرويه قدم خبره على القياس والا فهو موضع اجتهاد فصل ابو الحسين البصري فقال علة القياس
الجامعة اما ان يكون منصوصة او مستنبطة فان كان منصوصة فالنص عليها اما ان يكون مقطوعا به
او غير مقطوع فان كان مقطوعا به وتعذر الجمع بينهما وجب العمل بالعلة لان النص على العلة كالنص على
حكمها وهو مقطوع به وخبر الواحد مظنون فكانت مقدمة وان لم يكن على العلة مقطوعا به ولا حكمها
في الاصل مقطوعا به فيجب الرجوع الى خبر الواحد لا سيما النص بالظن واختصاص خبر الواحد
بالدلالة على الحكم بصريحه من غير واسطة بخلاف النص الدال على العلة فانه انما يدل على الحكم بواسطة العلة
وان كان حكمها ثابتا قطعا فذلك موضع الاجتهاد وان كانت العلة مستنبطة فحكم الاصل اما ان يكون
بنفسه بخبر الواحد او بدليل مقطوع به فان كان ثابتا بخبر واحد فالاخذ بالخبر اولى وان كان ثابتا
قطعا قال فينبغي ان يكون هذا موضع الخلاف بين الناس ومختاره انه مجتهد فيه وقال القاضي ابو بكر
بالوقف والمختار في ذلك ان يقال اما ان يكون متن خبر الواحد قطعيا او ظنيا فان كان متنه
قطعيا فعلة القياس اما ان تكون منصوصة او مستنبطة فان كانت منصوصة وقلنا ان التنصيص
على علة القياس لا يخرجه عن القياس فالنص الدال عليها اما ان يكون مساويا في الدلالة لخبر
الواحد او راجحا عليه او مرجوحا فان كان مساويا لخبر الواحد الا في الدلالة على الحكم من غير واسطة
وفي الدلالة نص العلة على حكمها بواسطة فان كان مرجحا لخبر الواحد او مع دلالته على الحكم من غير
واسطة وان اجماعا على خبر الواحد فوجد العلة فالفرع اما ان يكون مقطوعا به او مظنونا فان كان

مقطوعا فالمصير الى القياس اولى وان كان وجودها فيه مظنونا فالظاهر الوقف لان النص العلة
وان كان فى دلالته على العلة راجحا غير انه انما يدل عليها بحكم بواسطة العلة وخبر الواحد لا يوسطه
فاعتبر لا واما ان كانت العلة مستنبطة فالخبر مقدم على القياس مطلقا ودليله النصوص والاجماع و
المعقول اما النص فما روى عن النبى صلعم انه قال لمعاذ حين ارسله الى اليمن تاضيا بم تحكم قال بكتاب الله
قال فان لم تجد قال فسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد راى ولا ياتى العمل بالقياس فى السنة من غير
بين المتواتر والاحاد والنبى صلعم اقره على ذلك وقال الحمد لله الذى وفق رسول الله لما يرضاه الله
ورسوله واما الاجماع فهو ان عمر رضى الله عنه ترك القياس فى الجنين بخبر حمل بن مالك وقال لولا
هذا لقضينا بما يتبنا وايضا ما روى عنه انه ترك القياس فى تقرير دية الاصابع على قدر منافعها
بخبر الواحد الذى روى فى كتاب عمرو بن حزم وترك اجتهاده وايضا فانه ترك اجتهاده فى منع ميراث
المراة من دية زوجها بخبر الواحد وقال اعينهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالراى فضلوا واضلوا
وكان ذلك مشهورا بينا بين الصحابة فلم ينكر عليه فصار اجماعا واما المعقول فهو ان خبر الواحد
راجح على القياس وغالب على الظن فكان مقدما عليه وبيان ذلك ان الاجتهاد فى الخبر واحتمال الخطا
فيه اقل من القياس لان خبر الواحد لا يحتاج الى اجتهاد فيه عن عدالة الراوى وعن دلالته على
الحكم وعن كونه حجة معمولا بها فهذه ثلثة امور واما القياس فانه ان كان حكم اصله ثابتا بدليل مقطوع
به فيفتقر الى الاجتهاد فى اظهار وصف صالح للتعليل وتقدير ظهور وصف صالح فيفتقر الى الاجتهاد
فى نفى المعارض له فى اصل وتقدير سلامته عن ذلك فيفتقر الى اجتهاد فى وجوده فى الفرع وتقدير
وجوده فيه فيفتقر الى اجتهاد فى نفى المعارض فى الفرع من وجود مانع او فوات شرط وبتقدير بقاء
ذلك يحتاج الى النظر فى كونه حجة لهذه سبعة امور الاول من النظر فيها وما يفتقر فى دلالته
الى بيان ثلثة امور لا على فاحتمالا مخطا فيه يكون اقل من احتمال الخطا فيما يفتقر فى بيانه الى سبعة
الى امور فكان خبر الواحد اولى وربما قيل فى ترجيح خبر الواحد ههنا وجوها اخر منها الاعراض
عنها لظهور فسادها بادنى نظر فان قيل اما ما ذكرتموه من خبرها معاذ فقد حالفتم فيما اذا كانت
العلة المجامعة فى القياس مقطوعا بعليتها ووجودها فى الفرع كما تقدم وما ذكرتموه من الاجماع على تقديم
خبر الواحد على القياس فغير مسلم فان ابن عباس خالف فى ذلك حيث انه لم يقبل خبر ابى هريرة
فيما رواه عن النبى صلعم من قوله اذا استيقظ احدكم من نومه فلا يغمس يده فى الاناء حتى يغسلها ثلثا
لكونه مخالفا للقياس وايضا فانه رد خبر ابى هريرة فى التوضى بما مست النار بالقياس وقال السنا
تتوضى بما المحميم فكيف نتوضى بما عنه نتوضى واما ما ذكرتموه من الترجيح فهو معارض بما

يتطرق الى الخبر من احتمال كذب الراوى وان يكون فى نفسه كافرا او فاسقا او مخطيا واحتمال الاحمال
فى دلالة الخبر والنسخ والاضافة التخصيص وكل ذلك غير مطرق الى القياس وايضا فان القياس
يجوز به تخصيص عموم الكتاب وهو اقوى من خبر الواحد فكان ترك خبر الواحد بالقياس اولى
وايضا فان الظن بالقياس يحصل للمجتهد من جهة نفسه واجتهاده والظن الحاصل من خبر الواحد
يحصل له من جهة غيره ونفعة الانسان بنفسه اتم من نفعة غيره وايضا فان خبر الواحد بتقدير
كذب المخبر لنفسه يخرج عن كونه شرعيا ولا كذلك القياس والجواب قولهم انكم حالفتم
خبر معاذ قلنا غاية انا خصصناه فى صورة لمعنى لم يوجد فيما نحن فيه فيبقى عاملين بعمومه فيما
عدا تلك الصورة قولهم اما ابن عباس فقد رد خبر ابى هريرة بالقياس فيما ذكرتم ليس كذلك اما ما ذكر
مخبر غسل اليدين فانما يكون الاحتجاج به ان لو كان مقدوره لمخالفة المقتضى لجواز غسل اليدين من
ذلك الا انا وان سلمنا كذلك اما اولا فلانا لا نسلم انه لو وجد القياس المقتضى لذلك وتقدير مثله فهو انما
رده للقياس بل لانه لا يمكن الاخذ به ولهذا قال ابن عباس فما بال البصق بالمهراس والمهراس كان حجرا
عظيما يصب فيه الماء لاجل الوضوء فاستبعد الاخذ بالخبر لاستبعاده صب الماء من المهراس على اليد
وقد يفعل واما ابن عباس فلم يخلو من الاستبعاد غاية حيث قال دم الله ابا هريرة لقد كان رجلا
مهذارا فالبصق بالمهراس واما تركه لخبر الوضوء مما مست النار فلم يكن بالقياس بل بما روى عن النبى صلعم
انه اهل كفه فصله وصلى لم يتوضا فثبت ذكر القياس بعد معارضة الخبر واما ما ذكرتموه من ترجيحات
القياس على خبر الواحد فمندفعة اما نظرا احتمال الكذب والفسق والخطا الى الراوى وان كان متفقا حا
فمنه مطرق الى دليل حكم الاصل اذ كان ثابتا بخبر الواحد وهو من جملة صور النزاع وبتقدير ثبوته بدليل
مقطوع به لا يخلو ان تطرق ذلك الى من ظهرت عدالته واسلامه ايضا من تطرق الخطاء الى القياس
فى اجتهاده فيما ذكرناه من احتمالات الخطاء فى القياس لكونه مفتقرا على الكذب والكفر والفسق بخلاف
الخطاء فى الاجتهاد فانه غير معاتب عليه بل مثابا وما ذكرتموه من تطرق التجوز والاشتراك والنسخ
الى خبر الواحد فذلك تاويجب ترجيح القياس عليه بدليل الظاهر من الكتاب والسنة المتواترة فان
جميع ذلك متطرق اليه وهو مقدم على القياس قولهم انه يجوز تخصيص عموم الكتاب به
قلنا ولكن الخبر الواحد فلا ترجيح من هذا الجهة كيف وانه لا يلزم من تخصيص الكتاب بالقياس
مع انه غير معطل الكتاب ان يكون معطلا لخبر الواحد بالكلية اذ الكلام مفروض فيما اذا تعارضا
ويتعذر الجمع بينهما وقولهم ان الظن من القياس يحصل له من جهة نفسه بخلاف خبر الواحد قلنا
لان تطرق الخطاء اليه اقرب من تطرقه الى خبر الواحد لما سبق تقريره وقولهم ان الخبر يخرج

عن كونه شرعيا لكذب المخبر لنفسه بخلاف القياس قلنا وبتقدير الخطا فى القياس يخرج عن كونه قياسا شرعيا
فاستويا كيف وان الترجيح للخبر من جهات اخرى غير ما ذكرتم فاما اولا وهو انه مستند الى كلام المعصوم بخلاف
القياس فانه مستند الى اجتهاد المجتهد وهو غير معصوم وايضا فان القياس مفتقر الى نص النص فى اثبات
حكم الاصل وفى كونه حجة وخبر الواحد غنى مفتقر الى شىء من القياس وايضا فان خبر الواحد قد صير قطعيا
بما يعتضد به من جنسه حتى يصير متواترا وكذلك القياس فانه لا ينتهى الى القطع بما يعتضد به من جنس
الاقيسة اصلا فكان اولى هذا جملة فيما اذا تعارضا وتعذر الجمع بينهما واما ان كان احدهما اعم من الاخر فان كان
الخبر هو الاعم جاز ان يكون القياس مخصصا له على سبيل التخصيص العموم وان كان القياس اعم
من خبر الواحد فان قلنا ان العلة لا تبطل بتقدير تخصيصها وجب العمل بخبر الواحد فيما دل عليه بالقياس
فيما عداذلك جمعا بينهما وان قلنا بان العلة تبطل بتقدير تخصيصها فالحكم فيها على ما عرف فيما اذا تعذر
الجمع بين القياس وخبر الواحد **المسئلة العاشرة** اختلفوا فى قبول المرسل وصورته ما اذا قال من لم
يلق النبى صلعم وكان عدلا قال رسول الله صلعم فقبله ابو حنيفة ومالك واحمد بن حنبل فى اشهر الروايتين
عنه وجماهير المعتزلة كابى هاشم وفصل عيسى بن ابان فقبل مراسيل الصحابة والتابعين فى قرن التابعين
ومن هو من ائمة النقل مطلقا ورد من عداهما وهم واما الشافعى فانه قال ان كان المرسل من مراسيل الصحابة
او مرسلا قد اسند غير مرسله او ارسله راو اخر يروى عن غير شيوخ الاول او عضده قول صحابى او قول
اكثر اهل العلم او ان يكون المرسل قد عرف من حاله انه لا يرسل عن غير عدل فهو مقبول وجماعة من الفقهاء والمختار
قبول مراسيل العدل مطلقا ودليله الاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان الصحابة والتابعين اجمعوا على
قبول المراسيل من العدل اما الصحابة فانهم قبلوا اخبار عبد الله بن عباس مع كثرة روايته وقد قيل
انه لم يسمع من رسول الله صلعم سوى اربعة حديث تصريحه ولما روى عن النبى صلعم انما الربا فى النسيئة
وان النبى صلعم لم يزل يلى حتى رمى جمرة العقبة قال فى الخبر الاول لما روجع فيه اخبرنى به اسامة بن زيد
وقال فى الخبر الثانى اخبرنى به اخى الفضل بن عباس وايضا ما روى ابن عمر عن النبى صلعم انه قال من صلى
على جنازة فله قيراط واسنده بعد ذلك الى ابى هريرة وايضا ما روى ابو هريرة عن النبى صلعم انه قال
من اصبح جنبا فى رمضان فلا صوم له وقال لما اتى قلته وربب الكعبة ولكن محمد قاله فلا روجع فيه
قال حدثنى به الفضل بن عباس وايضا ما روى عن البراء بن عازب انه قال ما كل حديث نحدثكم به سمعناه
من رسول الله ولكن سمعنا بعضه وحدثنا اصحابنا بعضه واما التابعون فقد كان من عادتهم
ارسال الاخبار ويدل على ذلك ما روى عن الاعمش انه قال قلت لابراهيم النخعى اذا حدثتنى

فاسند فقال اذا قلت لك حدثنى فلان عن عبد الله فهو الذى حدثنى واذا قلت لك حدثنى
عبد الله فقد حدثنى جماعة عنه وايضا ما روى عن الحسن انه روى حديثا فلا روجع فيه قال اخبرنى
به سبعون بدريا ويدل على ذلك ما اشتهر من ارسال ابن المسيب وشعبى وغيرهما ولم يزل ذلك
مشهورا فيما بين الصحابة والتابعين من غير نكير فكان اجماعا واما المعقول فهو ان العدل اذا قال
قال رسول الله كذا مشعر للجزم بذلك فالظاهر من حاله انه لا يجزم ذلك الا وهو عالم او ظن ان
النبى صلعم قال ذلك فانه لو كان ظانا ان النبى صلعم لم يقله او كان شاكا فيه لما استجاز فى دينه النقل جازما
عنه لما فيه من الكذب والتدليس على المستمعين وذلك يستلزم تعديل من روى عنه والا لا كان
عالما وظانا بصدقه فى خبره فان قلنا لا نسلم الاجماع ودليله من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو
ان المسئلة اجتهادية والاجماع قاطع فلا يساعد فى مسائل الاجتهاد واما من جهة التفصيل فهو الى غاية
ما ذكر من مصير بعض الصحابة والتابعين الى الارسال وليس فى ذلك ما يدل على اجماع الكل قولكم لم ينكر ذلك
منكر لا نسلم ذلك ولهذا ما حتى ابن عباس وابن عمر وابا هريرة فى ذلك حتى اسند كل واحد منا الخبر به و
قال بن سيرين لا ناخذ بمراسيل الحسن وابراهيم العالية وان سلمنا عدم النكير فغاية انهم سكتوا والسكوت
لا يدل على الموافقة لما سبق تقريره فى مسائل الاجماع سلمنا الموافقة غير ان الارسال المحتج به من
الصحابة والتابعين ونحن نقول بذلك لان الصحابة والتابعين ما تارة يروى عن الصحابة والصحابة عدول على
ما سبق تحقيقه واما ما ذكرتموه من المعقول فلا نسلم ان قول الراوى قال رسول الله صلعم تعديل للمروى
عنه وذلك انه قد يروى الشخص عن رجل عنه مجروح اتفق فيه فالراوى شاك عن التعديل
والجرح والسكوت عن المجروح لا يكون تعديلا والا كان السكوت عن التعديل جرحا ولهذا كان شاهد
الفرع لو ارسل شهادته فانه لا يكون تعديلا لشاهد الاصل لما ذكرناه قولكم لو لم يكن ظانا لعدالة المروى
عنه او عالما بها لما جاز له ان يجزم بالرواية عن النبى صلعم قلنا قد بينا امكان الرواية عن الكاذب
والمجازفة بالرواية عن النبى صلعم مع تجويز كذب الراوى قادح فى الرواية واذا تعذر الجزم فليس حمل
قوله قال على معنى ظن انه قال اولى من حمله على انى سمعت انه قال ولو حمل ابى سمعت انه قال لم يكن ذلك تعديلا وعلى هذا فلم يكن بروايته مدلسا ولا ملبسا سلمنا ان الارسال
تعديل للمروى عنه ولكن لا نسلم ان مطلق التعديل مع قطع النظر عن ذكر اسباب العدالة كان فى
التعديل كما سبق سلمنا ان مطلق التعديل كاف ولكن اذا عين المروى عنه ولم يعرف فسق واما لم يعينه
فلعله اعتقده عدلا فى نظره ولو عينه لعرفناه فسقا فلم يطلق المعدل عليه ولهذا لم يقبل تعديل
شاهد الفرع لشاهد الاصل مع عدم تعيينه وسلمنا دلالة ما ذكرتموه على التعديل لكنه معارض بما

يدل على عدم التعديل وبيانه من ستة اوجه الاول ان الجهالة لعين الراوي اكد من المجهل بصفة
وذلك لان من جهلت ذاته فقد جهلت صفته ولا كذلك بالعكس ولو كان معلوم العين مجهول الصفة
لم يكن خبره مقبولا فاذا كان مجهول العين والصفة اولى ان لا يكون خبره مقبولا الثاني انه من شرط
في قبول الرواية المحرمة بعدالة الراوي والمرسل لا يعرف عدالة الراوي له فلا يكون مقبولا لفوات الشرط
الثالث هو انا نجيز كالشهادة في اعتبار العدالة وقد ثبت ان الارسال في الشهادة مانع من قبولها فكذلك
الخبر الرابع انه لو جاز العمل بالمرسل لم يكن لذكر اسماء الرواة فيه والبحث عن عدالتهم معنى لخامسها انه
لو وجب العمل بالمرسل لزم في عصرنا هذا ان يعمل بقول الانسان قال رسول الله صلعم كذا وان لم يذكر الرواة وهو
ممتنع السادس انا نجيز جواز تواتر واحاد ولو قال الراوي اخبرني من لا احصيهم عددا لا يقبل قوله في
التواتر فكذلك في الاحاد والجواب قولهم الاجماع لا يساعد في مسائل الاجتهاد قلنا الذي لا يساعد
انما هو الاجماع القاطع في متنه وسنده وما ذكرناه من الاجماع السكوتي قطعي فلا يمتنع التمسك به في مسائل
الاجتهاد كالظاهر من الكتاب والسنة قولهم لا نسلم عدم الانكار قلنا الاصل عدمه قولهم انهم باحثوا ابن
عباس وابن عمر وابا هريرة قلنا المراجعة في ذلك لا تدل على انكار الارسال بل غايته طلب زيادة علم لكن
حاصله بالارسال وقد ابن سيرين ليس انكارا للارسال مطلقا بل الارسال المحسن وابن العالية لظنه انهما
لم يلتزما في ذلك تعديل المروي عنه ولهذا قال فانهما لا يرسلان حتى اخذا حديث منه لا عطاء الارسال
قولهم السكوت لا يدل على الموافقة قلنا وان لم يدل عليها قطعا فهو دليل عليها ظنا كما سبق تقريره
في الاجماع قولهم منى لا نسلم ان ارسال الصحابة والتابعين حجة قلنا انما يصح ذلك ان لو كانوا لا يروون
الا عن الصحابي العدل وليس لذلك ولهذا قال الزهري بعد الارسال حدثني به رجل على باب عبد
الملك وقال عروة بن الزبير فيما ارسله حدثني به بعض الحرسة قولهم لا نسلم ان قول الراوي قال رسول
الله صلعم تعديل للمروي عنه قلنا دليله ما سبق قولهم ان الراوي عمن لو سئل عنه لجرحه او عدله قلنا
ذلك انما يكون فيما كان تعيين الراوي ووكل النظر فيه الى المجتهدين ولم يجز بان التهم قال كذا بل
غايته انه قال فلان ان التهم قال كذا وما اذا لم يعين بالظاهر انه لا يجزم بقوله قال التهم الا وقد
علم اوطن عدالة الراوي على ما سبق واما ارسال الشهادة فلا يلزم من عدم قبولها عدم قبول الارسال
في الرواية لان الشهادة قائمة فيها من الاحتياط ما لم يعتبر في الرواية كما سبق تقريره قولهم
انا نجزم مع تجويز كذب من روى عنه كذب قلنا انما يكون كذبا بالظن او علم انه كاذب واما
اذا قال ذلك مع ظن الصدق فلا يكون كاذبا وان احتمل في نفس الامر ان يكون المروي عنه كاذبا كما لو
قال قال رسول الله صلعم مع العنعنة قولهم سلمنا ان الارسال من الراوي تعديل للمروي عنه لكنه تعديل

مطلق

مطلق فلا يكون حجة موجبة للعمل به على العين قلنا قد بينا ان التعديل المطلق دون تعيين سببه كاف
فيما تقدم قولهم لعله باعتقده عدلا ولو عينه لم نرتبه فسقا لم يعرفه المعدل قلنا وان كان ذلك
محتملا غير ان الظاهر عدمه ولا سيما مع تعديل العدل العالم باحوال الجرح والتعديل وعدم النظر
بما يوجب الجرح واما الاعتياد بالشهادة فقد عرف وجه الفارق بينها وما ذكروه من المعارضة الاولى
فانما تصح ان لو كان يلزم من الجهل بعين الراوي الجهل بصفته مطلقا وليس كذلك مع ما بيناه من
ان الارسال يدل على تعديله من جهة الجملة ولا يجهل عينه ولهذا يبطل ما ذكروه من المعارضة
الثانية واما المعارضة الثالثة فقد عرف جوابها بالفرق بين الرواية والشهادة واما المعارضة الرابعة
فجوابها ببيان نابغة الذكر الراوي وذلك من وجهين الاول ان الراوي قد ينتبه على حال المروي
عنه فيعينه ليكل النظر فيه الى المجتهد بخلاف ما اذا ارسل الثاني انه اذا عين الراوي فالظن الحاصل
للمجتهد بفحصه بنفسه عن حاله يكون اقوى من الظن الحاصل له بفحص غيره واما المعارضة الخامسة
فمندفعة ايضا فانه مهما كان المرسل مختبرا في زماننا عدلا ولم يكذبه الحفاظ فهو واما المعارضة
السادسة فانما تم جبر المخبر بقبول الواحد هو تواتر الا ان التواتر يشترط فيه استواء طرفيه ووسطه والارسال
ليس كذلك فلا يحصل بخبره التواتر واذا اعرف وان المرسل مقبول من العدل فمن لم يقبل به كالشافعي
فقد قيل انه لا معنى لقوله انه لا يكون مقبولا اذا اسنده غير المرسل ارسله لان الاعتماد
في ذلك انما هو الاسناد ولا على الارسال ولا معنى لقوله انه يكون مقبولا اذا ارسله اثنان وكانت مشايخهما
مختلفة لان ضم الباطل الى الباطل غير موجب للقبول وليس بحق لان الظن الحاصل بصدق الراوي من
الارسال مع هذه الامور اقوى منه عند عدمها وعلى هذا يلزم من عدم الاحتجاج باضعف الظنين عدم
الاحتجاج باقواهما واذا عرف انحجر القبول وهو غير المقبول فاذا تعارض خبران مقبولان فالعمل بهما
متوقف على الترجيح وسيأتي في قاعدة الترجيحات باتفاق الملك ان شاء الله تعالى **النوع الثاني** فيما يتعلق بالنظر
في المتن وفيه بابان اولهما فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما فيما يشترك فيه الكتاب
والسنة والاجماع وثالثهما فيما يشترك فيه الكتاب والسنة دون ما عداها من الادلة **الباب الاول**
فيما يشترك فيه الكتاب والسنة والاجماع وكل واحد من هذه الاصول الثلثة اما ان يدل على المطلوب
بمنطوقه او بمفهومه فلنخصه في كل واحد منهما قسما **القسم الاول** في دلالات المنظوم
وهي تسعة اصناف **الصنف الاول** في الامر وفيه لهجات اولها فيما لذا يدل عليه اسم
الامر عليه حقيقة وثانيها في صدق الامر المحقيقي وثالثها في صفة الامر الدالة عليه ورابعها في مقتضاه
العين الاول فيما دل على اسم الامر حقيقة نقول اتفق الاصوليون على ان اسم الامر حقيقة في القول

المخصوص وهو ينقسم من اقسام الكلام ولذلك سمينا العرب الكلام الى امر ونهي وخبر واستخبار ووعد
ووعيد وبنا قلنا ان الكلام هو المعنى القائم بالنفس والعبارة الدالة بالوضع والاصطلاح على ما هو
المذاهب والكلام القديم النفساني عندنا وان كان بصفة واحدة لا تعقد فيه في رتبة غيره انه يسمى
امرا ونهيا وخبرا لما يجوز ذلك من اقسام الكلام بسبب اختلاف تعلقاته ومتعلقاته كما سبق تقريره في الكلام
الانكار فلا يمتنع ان يكون الامر منها من اقسامه هذا التفسير وانما وقع الخلاف بينهم في اطلاق اسم الامر على
الفعل هل هو حقيقة ام لا ذهب الاكثرون على انه مجاز واختار ابو الحسين البصري انه مشترك بين المشترك
والصفة بين جملة انسان والطرابق وابن على انه ليس حقيقة في نفس الفعل من حيث هو فعل بل من حيث
هو شيء وها نحن نذكر حجج كل فريق ونبينه على ما بينها ونذكر بعد ذلك ما هو المختار اما حجة ابي
الحسين فانه ذهب اليها انما الانسان اذا قال هذا امركم بيد الساعة مرة من قولا لا يقول وهو غير صحيح
لكونه مصادرة بدعوى التردد في الحلال الاسم لا يفيد ظهور المنع من متعلق الحقيقة في القول المخصوص
وانه مهما اطلق الاسم الامر عنده كان المتبادر الى فهمه القول المخصوص وانه لا يفهم الفعل بقرينة الا بقرينة
لا يفيد استماع تقريب التردد مع هذا المنع واما حجة القائلين بكونه مجازا في الفعل فكثيرة الاولى منها
انه لو كان حقيقة في الفعل مع كونه حقيقة في القول لزم منه الاشتراك في اللفظ وهو خلاف الاصل
لكونه مخلا بالتفاهم لاحتياجه في فهم المدلول المعين الى القرينة وعلى تقدير رفعها بها لا يحصل المقصود من
الكلام الثانية لو كان حقيقة في الفعل لاطلق في كل فعل اذ هو لازم الحقيقة ولهذا فانه لما كان اطلاق اسم
العالم على من قام به العلم حقيقة اطرد في كل من قام به العلم ولما كان قيام وسائل القربة مجازا عن اهلها لما
بينهما من المجاورة لم يصح التجوز بلفظ السؤال للبساط ولكن نحن صاحبه وان كانت الملازمة بينهما
اشد وهو غير مطرد اذ يقال للاكل والشرب امر الثالثة انه لو كان حقيقة في الفعل لاشتق المرتجل منه
اسم الامر للامر كما في القول المخصوص اذ هو الاصل الا ان يمتنع مانع من جهة اهل اللغة كما اشتقوا
اسم القارورة للزجاجة المخصوصة من قرار المائع فيها وممتنع من ذلك فاحدث والكرد ولم يرد منه
فيما نحن فيه الرابعة ان جمع الامر المحقيقي في القول المخصوص اوامر وهو لازم له النفس الامر للمستحق وهو غير
متحقق في الفعل فلا يجمع فانما يجمع بامور الخامسة ان الامر المحقيقي له متعلق وهو المامور وهو غير متحقق
في الفعل فانه ان سمي امرا فلا يقال له مامور ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم السادسة من لوازم
الامر المحقيقي وصفه بكونه مطابقا ومخالفا ولا كذلك الفعل وفي هذه الحجج نظر اما الاولى فلا نسلم
لا نسلم انه يلزم من كونه حقيقة في الفعل ان يكون مشتركا اذا امكن ان يكون حقيقة فيها باعتبار
معنى مشترك بين القول المخصوص والفعل فيكون متواطيا فان قيل الاصل عدم ذلك المعنى المشترك

فلا نزاع

فلا نزاع اجل فقيل الاخفا بامتناع كلها في صفات وافتراقها في صفات فامكن ان يكون بعض الصفات
المشتركة هو المسمى كيف وان الاصل ان لا يكون اللفظ مشتركا ولا مجازا لما فيه من الافتقار
الى القرينة المخلة بالتفاهم وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل ما وقع به الاشتراك
لا يخرج عن الوجوب والصفة والتعجيز وغير ذلك وما امر بقدر الاشتراك فيه فهو متحقق في
الكل وسائر اقسام الكلام ولا يسمى ذلك وما امر بقدر الاشتراك امرا والقول بانه متواطئ ممتنع كيف
وان القائل قائلان قائل انه مشترك وقائل انه مجاز في العقل فما حدث قول ثالث يكون حقا للاجماع
وهو ممتنع قلنا انما الاول فغير صحيح وذلك لان مسمى اسم الامر انما هو الثالث والصفة كل ما
صدق عليه ذلك كان فيها او غيره فانه يسمى امرا حقيقة وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من خرق
الاجماع ذلك يقتضي الى الاشتراك ولكن لم قيل بامتناعه والقول بانه مخل بالتفاهم لافتقاره
الى القرينة فانما يصح ان لو لم يكن اللفظ المشترك عند اطلاقه محمولا على جميع محامله وليس كذلك
على ما سيأتي تقريره من مذهب الشافعي والقاضي ابي بكر سلمناه انه خلاف الاصل غير ان التجوز
ايضا خلاف الاصل وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل الان محذور الاشتراك اعظم من محذور
التجوز فكان المجاز اولى وبيانه من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان المجاز اغلب
في لغة العرب من الاشتراك ولو لا في تحصيل مقصود الوضع لما كان كذلك واما التفصيل فمن
وجهين الاول ان المحذور اللازم من الاشتراك بافتقاره الى القرينة لازم له ابدا بخلاف المجاز
فان المحذور انما يلزم بتقدير ارادة جهة المجاز وهو احتمال نادر اذ الغالب انما هو ارادة جهة الحقيقة
الثاني ان المحذور لازم في المشترك في كل محل من محامله لافتقاره الى القرينة في كل واحد منها
بخلاف المجاز فانه انما يفتقر الى القرينة بتقدير ارادة جهة المجاز لا بتقدير ارادة جهة الحقيقة
قيل هذا معارض من عشرة اوجه الاول ان المشترك حقيقة في كل واحد من مسمياته فما
يطرد بخلاف المجاز كما سبق ونظرد اولى فقد اضطر به الثاني انه يصح منه الاستفهام لكونه
حقيقة بخلاف المجاز فكان اوسع في اللغة واكثر فائدة الثالث لكونه حقيقة فما يصح التجوز
به في غيره محله المحقيقي بخلاف المجاز فكان اولى لكثرة فائدته الرابع انه وان افتقر الى القرينة
لكن يكفي ان يكون ادنى ما يغلب على الظن بخلاف المجاز لافتقاره الى القرينة لكن مغلبة على الظن
وان يكون راجحة على جهة ظهور اللفظ في حقيقة فكان عكس الخامس انه لذلك اكثر تماما لما سلف ان
المجاز لا بد فيه من علاقة بينه وبين محل الحقيقة يكون مصححة للتجوز باللفظ على ما سلف بخلاف
المشترك السادس ان المجاز لا يتم فهمه دون فهم محل الحقيقة ضرورة كونه مستعارا منه

وفهم كل واحد من هذه الاقسام اللفظ المشترك غير متوقف على فهم غيره فكان اولى التاسع ان
المجاز متوقف على قرينة من قبلنا في تحقيق العلاقة التي هي شرط في التجوز وربما وقع الخطاء
فيه بخلاف اللفظ المشترك التاسع انه يلزم من العمل باللفظ في جهة المجاز مخالفة الظهور في
جهة الحقيقة بخلاف اللفظ المشترك اذ لا يلزم من العمل به في احد مدلوليه مخالفة ظاهر اصلا
التاسع ان المجاز تابع للحقيقة ولا عكس فكان المشترك اولى العاشر ان السامع للمجاز يتقدر
عدم صرفه بالقرينة الصارفة الى المجاز اذا كان المجاز هو مراد المتكلم فقد بادر الى العمل بالحقيقة
ويلزم منه ترك المراد وفعل ما ليس بمراد بخلاف المشترك فانه يتقدر عدم ظهور القرينة مطلقا لا يفعل
شيئا فلا يلزم سوى عدم حصول المقصود فان قيل لا ان المجاز يتعلق به فوايد فانه ربما كان الجمع واحسن
واوفق في بديع الكلام ونظمه ونثره للتجنيس والمطابقة والمجانسة واتحاد حروف الروي في السجع الى غير ذلك
قلنا ومثل ذلك ايضا منقدح في اللفظ المشترك مع كونه حقيقة مكان اللفظ المشترك اولى وان لم يكن
اولى فلا اقل من المساواة هي كافية في مقام المعارضة واما الحجة الثانية فلا نسلم امتناع اطلاق الامر
على الاكل والشرب وان سلم ذلك فعدم الارادة في كل فعل وان كان مما يمتنع مركبة حقيقة في بعض الافعال
فعدم الارادة في كل قول مما يمنع مركبة حقيقة في القول المخصوص وهو غير مطرد في كل قول على ما لا
يخفى وان كان لا يمنع من ذلك في القول فكذلك في الفعل فان قيل انما يجب اطراد الاسم في المعنى
الذي كان الاسم حقيقة فيه لا في غيره والامر انما كان حقيقة في القول المخصوص لا في مطلق قول وهو
مطرد في ذلك القول فمثله لازم في الافعال اذ للخصم ان يقول انما هو حقيقة في بعض الافعال لا في كل فعل
واما الحجة الثالثة ان لو كان الاصل في المحقق الاشتقاق لكان المنع من اشتقاق اسم الفاعل ودرة الجبرة
والكلوب من قراد المايع فيها على خلاف الاصل فان قيل ولم لا يكن على وفق الاصل لكان الاشتقاق على
خلاف الاصل والحذف اللازم منه اكثر اذ صور الاشتقاق اغلب واكثر من صور عدم الاشتقاق قيل
لا يلزم من عدم الاصالة في الاشتقاق ان يكون الاشتقاق على خلاف الاصل مجازا ان يكون الاشتقاق و
عدمه على وفق اصل تقتضيه بل هما تابعان المنقل كيف وانه اذا جاز ان يكون الاشتقاق من توابع الحقيقة
جاز ان يكون من توابع بعض المسميات وليس صدا لامر بي اولى من الاخر وعلى هذا لا يلزم من الاشتقاق
في بعض المسميات الاشتقاق في غيره لعدم الاشتراك في ذلك المسمى وبهذا يندفع ما ذكروه من الحجة
الرابعة والخامسة والسادسة كيف وقد قيل في الحجة الرابعة ان اوامر ليست جمع امر بل جمع امور واما
القايلون بكونه مشتركا بين القول المخصوص والفعل فاحتجوا بانه صح الاولى ان المسمى في جهة مختلف
وكلما قيل اطلق اسم الامر على القول المخصوص فقد اطلق على الفعل والاصل في الاطلاق الحقيقة ويدل على

الاطلاق

الاطلاق وقول العرب امر فلان مستقيم اي عمله واليه الاشارة بقوله تعالى وما امرنا الا واحدة اي فعلنا
وما امر فرعون برشيد اي فعله الحجة ان اسم الامر في الفعل قد جمع بامور والجمع علامة الحقيقة الثالثة
انه لو كان اسم الامر في الفعل قد جمع بامور والجمع علامة الحقيقة الثالثة انه لو كان اسم الامر في الفعل
مجازا لم يخل اما ان يكون مجازا بالزيادة او النقصان او المشابهة لمحل الحقيقة او المجاورة له او
كان عليه او يتوسل اليه ولم يتحقق شيء من ذلك فالفعل واذا لم يكن مجازا كان حقيقة وهذه الحجة
ضعيفة ايضا اما الحجة الاولى فلقايل ان يقول لا نسلم صحة اطلاق اسم الامر على الفعل وقولهم
امر فلان مستقيم ليس مسماه الفعل بل شانه وصفته وهو المراد من قوله تعالى وما امرنا الا واحدة
وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد واما الحجة الثانية فلا نسلم ان الجمع دليل الحقيقة بدليل قولهم
في جمع من معنى حمار البلادة حمر وهو مجاز وان سلمنا ان الجمع يدل على الحقيقة ولكن لا نسلم امور جمع
امر بل الامر والامور كل واحد منهما يقع مرة في الاخر فليس احدهما جمعا للاخر ولهذا يقال امر فلان
مستقيم فيفهم منه ما يفهم من قولهم امور فلان مستقيمة واما الحجة الثالثة فهو انه لا يلزم من كون
الامر ليس مجازا في الفعل ان يكون حقيقة فيه من حيث هو مقول وانما هو حقيقة فيه من جهة ما
اشتق عليه من معنى الشان والصفة كما سبق وعلى هذا فالمختار انما هو كون اسم الامر متواطيا في
القول المخصوص والفعل لا انه مشترك او مجاز في احدهما **البحث الثاني** في حد الامر وقد اختلف
المعتزلة فيه بناء على انكارهم للكلام النفسي فذهب البلخي واكثر المعتزلة الى ان الامر هو قول
القايل لمن دونه افعل او ما يقوم مقامه او في الدلالة على مدلوله وقصد بذلك ايراج صيغة الامر
من غير العربي في الحد وهو فاسد من ثلثة اوجه الاول ان مثل ذلك قد يوجد فيما ليس بامر بالاتفاق
كالتهديد في قوله تعالى اعملوا ما شئتم والاباحة في قوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا والارشاد في قوله تعالى
فاستشهدوا والامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله والاكرام كقوله ادخلوها بسلام امنين والتسخير
والتعجيز الى غير ذلك من المحامل التي ياتي ذكرها الثاني انه يلزم من ذلك ان يكون صيغة افعل الواردة
من النبي نحو الامر حقيقة لتحقق ما ذكروه من شرط الامر فيها ويلزم من ذلك ان يكون هو الامر لنا
بها ويخرج بذلك عن كونه رسولا لانه لا معنى للرسول غير المبلغ والكلام المرسل لا ان يكون هو الامر الناهي
كالسيد اذا امر عبده وسواء كانت صفة مخلوقة كما هو مذهبهم والله تعالى كما هو مذهبنا الثالث
انه قد ترد مثل هذه الصيغة من الاعلى نحو الادنى ولا يكون ذلك على سبيل التضرع والخضوع
وقد ترد من الادنى نحو الاعلى ويكون امرا اذا كانت على سبيل الاستعلاء لا على سبيل الخضوع والتذلل
ولذلك يوصف تاركها بالجهل المحض بامره ولمن هو على رتبة منه ومنهم من قال الامر صيغة افعل على

تجردها عن القرائن الصارفة لها عن جهة الامر الى المقصود وما عداه من المحامل وهو ايضا فاسد
من حيث انه اخذ الامر في تعريفه الامر وتعريف الشيء بنفسه محال وان اقتصروا في التعديل على
القول بان الامر صيغة افعل المجردة عن القرائن لا غير وزعموا ان صيغة افعل هنا ليس بامر لكونه مجردة
عن القرائن الا ان يدل عليه دليل من جهة الشرع وهو غير متحقق ومنهم من قال الامر صيغة افعل بشرط
ارادة احداث الصيغة وارادة الدلالة بها على الامر لا ارادة الامتثال فان ارادة احداث الصيغة احتراز
عن النايم اذا وجدت هذه الصيغة منه وارادة الدلالة بها على الامر احتراز عما اذا اريد بها التهديد
او ما سواه من المحامل وارادة الامتثال عن الرسول الحاكي للمبلغ فانه وان اراد احداث الصيغة والدلالة
بها على الامر فقد لا يريد بها الامتثال وهو ايضا فاسد من وجهين الاول انه اخذ الامر في حد الامر وتعريف
الشيء بنفسه ممتنع الثاني هو ان الدال اذا كان هو مدلول الصيغة اما ان يكون هو الصيغة او غير الصيغة
فان كان هو نفس كلامها كان الكلام منها فتاما من حيث ان حاصله يرجع الى ان الصيغة دالة على الصيغة
والدال غير المدلول وان كان هو غير الصيغة فيمتنع ان يكون الامر هو الصيغة وقد قال بان الامر صيغة
افعل بشرط الدلالة بها على الامر فان اشترط غير المشروط واذا كان الامر غير الصيغة فلا بد من تعريفه
والكشف عنه اذ هو المقصود في هذا المقام ولما انجرت عليهم التعريف قالوا يلزم منهم الامر هو ارادة
الفعل وقد اجمع الاصحاب على ابطاله بان السيد العاتب من جهة السلطان على ضرب عبده اذا اعتذر
عن ذلك بمخالفة امره وامره بين يدي السلطان تصدقا لاظهار مخالفته لبسط عذره والخلاص من عقاب
السلطان له فانه يعد امرا لعبده مامورا ومطيعا بتقدير الامتثال وعاصيا بتقدير مخالفة مع علمنا
بانه لا يريد منه الامتثال لما فيه من ظهور كذبه وتحقيق عقاب السلطان والعاقل لا يقصد ذلك
غير ان مثل هذا لازم على اصحابنا ان كان صحيحا في تفسيرهم الامر بطلب الفعل من جهة ان السيد ايضا امر
في مثل هذه الصورة لعبده مع علمنا بانه ليس يحتمل منه طلب الفعل من عبده لما فيه من تحقيق عقابه
وكذبه والعاقل لا يطلب بما فيه مامضرته واظهار كذبه وعند ذلك فالجواب اصحابنا في تفسير الامر
بالطلب يكون جوابا للخصم في تفسيره بالارادة وان زعم بعض اصحابنا بان الامر ليس هو الطلب بل الاخبار
باستحقاق الثواب على الفعل يلزمه ان يكون الامر لعبده قد يقع تصديقه وتكذيبه فامر العبد بضرورة
كون الامر خبرا وهو ممتنع كيف وانه على خلاف تقسيم اهل اللغة الكلام الى امر وخبر والحق في ذلك ان يقال
اجمع المسلمون من غير مخالفة من الخصوم على ان من علم الله انه يموت على كفره انه مامور بالايمان وليس
الايمان منه مرادا لله تعالى لانه لا معنى لكونه مرادا لله سوى تعلق الارادة به ولا معنى لتعلق الارادة
بالفعل سوى تخصيصها له بحاله حدوثه فلا يعقل تعلقها بدون تخصيصها له بحالة حدوثه وما

لم يوجد

لم يوجد لم تكن متعلقة به ويقع بهذا ههنا غنا استقصاء من الوجوه الكثيرة في علم الكلام واما
اصحابنا فمنهم من قال الامر عبارة عن المخبر بالثواب على الفعل تارة والعقاب على الترك تارة وهو
فاسد لما سبق من امتناع تصديق الامر وتكذيبه ولانه يلزم منه لزوم الثواب على فعل ما امر به
والعقاب على تركه من جهة الشارع حذرا مما خلف في خبر الصادق وليس كذلك بالاجماع اما
الثواب فلجواز احباط العمل بالردة واما العقاب فلجواز العفو والشفاعة ويمكن ان يحترز هنا الاشكال
بان يقال هو الاخبار باستحقاق الثواب والعقاب بخبر انه يبقى عليه الاشكال الاول من غير دافع
ومنهم من قال وهم الاكثرون كالقاضي ابي بكر وامام الحرمين والغزالي وغيرهم الامر هو القول المقتضي
طاعة المامور بفعل المامور به فقولهم القول كالجنس للامر وغيره من اجناس الكلام وقولهم المقتضي
طاعة المامور بفعل المامور به كالفصل بين الامر وغيره من اجناس الكلام والفصل الامر عن الدعاء والسؤال
ومنهم من زاد في الحد بنفسه احترازا عن الصيغة فانها لا يقتضي الطاعة بنفسها بل بالتوقيف
او الاصطلاح وعلى كل تقدير فهو باطل لما فيه من تعريف الامر بالمامور والمامور به وهما مستفادان من الامر
والمستفاد من الشيء اخفى من ذلك الشيء وتعريف الشيء بما لا يعرف الا بعد معرفة ذلك الشيء محال ومنهم
من قال الامور هو طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعا وهو ايضا باطل بما فيه من تعريف الامر بالطاعة
المتعلقة بالفعل والطاعة المتعلقة بالفعل لا تعرف الا بعد موافقة الامر وهو دور ممتنع كيف وانه يلزم
الرب تعالى لما طلبه العبد منه بالسؤال يقال له باعتبار موافقة طلب العبد مطيعا بدليل قوله عليه الصلوة
والسلام ان اطعت الله اطاعك وان عصيت ما اراد دخل ما تريد وليس طلب العبد من الله تعالى بجهة
السؤال امرا اذ الامر لله تعالى قبيح شرعا بخلاف السؤال ويمكن الاحتراز عنه بما يعد فاعله مطيعا في العرف العام
والبادي ليس كذلك والاقرب في ذلك انما هو القول المجازي على قاعدة الاصحاب وهو ان يقال الامر طلب
الفعل على جهة الاستعلاء احترازا عن الطلب بجهة الدعاء والالتماس فان قيل قولكم الامر هو طلب
الفعل ان اردتم به الارادة فهو مذهب المعتزلة وليس مذهبا لكم وان اردتم غيره فلا بد من تصوره
والا كان فيه تعريف الامر بما هو اخفى من الامر قلنا اجماع عقلاء صنعة على انتظام الامر منهم من اقسام
الكلام وانه واقع من موجود لا ريب فيه وقد بينا امتناع تفسيره بالصيغة والارادة فما سبق منها وراء
ذلك هو المعنى بالطلب والنزاع في تسمية بالطلب بعد الموافقة على وجوده قايلا الى الخلاف لفظي
البحث الثالث في الصيغة الدالة على الامر وقد اختلف القايلون بكلام النفس على الامر صيغة تخصه
وتدل عليه دون غيره في اللغة ام لا فذهب شيخنا ابو الحسن ومن تابعه الى النفي وذهب من عداهم
الى الاثبات قال امام الحرمين والغزالي والذي نراه ان هذه الترجمة عن الاشعري خطا وان قول القايل

لعنوه اترك وانت مامور صيغة خاصة بالامر من غير منازعة وانما صيغة افعل هل هي خاصة بالا
لا كونها مترددة في اللغة بين محامل كثيرة ياتي ذكرها واعلم انه لا وجه لاستعاذة هذا الخلاف
وقول القايل اترك وانت مامور لا يرفع هذا الخلاف اذ الخلاف انما هو في صيغة الامر المرضية عنه
للانشاء وما مثل هذه الصيغ امكن ان يقال انها اخبارات عن الامر لا انشاء وان كان الظاهر صحة
استعمالها للانشاء فانه لا مانع من استعمال صيغة المخبر للانشاء كما في قوله طلقت وبعت واشتريت
ونحوه وبيانه انه اذا قال لزوجته طلقتك فانما الطلاق يقع عليه اجماعا ولو كان اخبارا لكان اخبارا
عن الماضي والحال لعدم صلاحية هذه الصيغة للاستقبال ولو كان كذلك لم يخل اما ان يكون قد وجد
منه الطلاق او لم يوجد فان كان الاول امتنع تعليقه بالشرط في قوله ان دخلت الدار لان تعليق وجود
ما وجد على وجود ما لم يوجد محال وان كان الثاني وجب ان يعد كاذبا وان كان لا يقع الطلاق عليه من غير
الاجماع وان قدر انه اخبار عن المستقبل مع الاحالة فيجب ايضا ان لا يقع به الطلاق كما لو جرى بذلك
وقال لها ستبين طالقا في المستقبل فانه لا يقع به الطلاق مع انه صريح اخبار عن وقوع الطلاق في
المستقبل فالبس بصريح اصل واذا بطل كونه اخبارا تعين ان يكون انشاء واذا لا اجماع منعقد على
امتناع الخلو منهما فاذا بطل احدهما تعين الاخر **البحث الرابع** في معتقضي صيغة الامر وفيه ايضا عشرة
مسئلة **المسئلة الاولى** فيها ان صيغة الامر وفيه وردت مطلقة عشرين في القران وقد اتفق
الاصوليون على اطلاقها باذاء خمسة عشر اعتبار الواجب كقوله تعالى اقيموا الصلوة والندب كقوله تعالى فكاتبوهم
والارشاد كقوله واستشهدوا وهو قريب من الندب لاشتراكهما في طلب تحصيل المصلحة غير ان الندب
لمصلحة اخروية والارشاد لمصلحة دنيوية والاباحة كقوله فاصطادوا والتاديب وهو داخل في الندب
كقوله كلوا مما يليك والامتنان كقوله كلوا مما رزقكم الله والاكرام كقوله ادخلوها بسلام والتهديد
كقوله اعملوا ما شئتم والانذار كقوله تمتعوا وهو في معنى التهديد والتسخير كقوله كونوا قردة والتعجيز
كقوله كونوا حجارة والاهانة كقوله ذق انك انت العزيز والتسوية كقوله فاصبروا او لا تصبروا والدعاء
كقوله اغفر لي والتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وكالقدر كقوله كن فيكون وقد
اتفقوا على انها حقيقة فيما سوى الطلب والتهديد والاباحة غير انهم اختلفوا فيهم من قال انها مشتركة
كاشتراك لفظ القرء بين الطهر والحيض وهو المختار ومنهم من قال انها حقيقة في الندب والاباحة المجموع
بين الفعل والترك ومنهم من قال انها حقيقة في الاباحة مجاز فيما سواها ومنهم من قال انها حقيقة
في الطلب ومجاز فيما سواه وهذا هو الاصح وذلك لانا اذا سمعنا ان احدا قال لغيره افعل كذا وتجرد
ذلك عن جميع القرائن وتردد كذلك فانه يسبق الى الافهام منه طلب الفعل واقتضاه من غير توقف

على امر خارج

على امر خارج دون التهديد المستدعي لترك الفعل والاباحة المجموع بين الفعل والترك ولو كان
مشتركا او ظاهرا في الاباحة لما كان كذلك واذا كان الطلب هو الفعل السابق الى الفهم عند عدم
القرائن مطلقا دل ذلك على كون صيغة افعل ظاهرة فيه فان قيل يحتمل ان يكون ذلك بناء على عرف
طارئ على الوضع اللغوي كما في لفظ الغائط والدابة وان سلم دلالة ما ذكر تم على الظهور في الطلب
غير انه معارض بما يدل على ظهوره في الاباحة لكونها اقل الدرجات فكانت مستيقنة قلنا جواب
الاول ان الاصل عدم العرف الطارئ وبقاء الوضع الاصلي بحاله وجواب الثاني لا نسلم ان الاباحة متيقنة
اذ هي مقابلة للطلب والتهديد لكونها غير مستدعية للفعل ولا الترك والطلب مستدع للفعل والتهديد
مستدع لترك الفعل فلا يتيقن لواحد منهما **المسئلة الثانية** اذا ثبت ان صيغة افعل ظاهرة في الطلب
الاقتضاء الفعل المطلوب لا بد وان يكون فعله راجحا على تركه فان كان ممتنع الترك كان واجبا وان لم يكن
ممتنع الترك فاما ان يكون ترجيحه لمصلحة اخروية فهو المندوب اما لمصلحة دنيوية فهو الارشاد وقد
اختلف الاصوليون فمنهم من قال انه مشترك بين الكل وهو مذهب الشيعة ومنهم من قال انه لا دلالة له على
الوجوب والندب بخصوصه وانما هو حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو ترجيح الفعل على الترك
ومنهم من قال انه حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وهو مذهب الشافعي والفقهاء وجماعة من المتكلمين
وابي الحسين البصري وهو قول الجبائي في احد قوليه ومنهم من قال انه حقيقة في الندب وهو مذهب ابي
هاشم كثير من المتكلمين من المعتزلة وغيرهم جماعة من الفقهاء وهو ايضا منقول عن الشافعي ومنهم
من توقف وهو مذهب الاشعري ومن تابعه من اصحابه كالقاضي ابي بكر والغزالي وغيره وهو الاصح وذلك
لان وضعه مشتركا او حقيقة في البعض اما ان يكون مدركه عقليا او نقليا الاول محال اذ العقول لا مدخل
لها في المعقول الاخروية ولا نظر الى الثاني فاما ان يكون قطعيا او ظنيا والقطعي فغير متحقق فيما نحن فيه
والظني فانما يتم ان لو كان لوا ثبات مثل هذه المسئلة مما يقنع فيه بالظن وهو غير مسلم فلم يبق
غير الوقف فان قيل ما ذكرتم مبني على ان مدار مثل هذه المسئلة على القطع وهو غير مسلم ولان شيئا
من اللغات وان سلمنا ذلك لكن ما المانع ان يكون المدرك عقليا محضا او نقليا محضا بل هو
مركب من هذا كما يأتي تحقيقه وان سلمنا الحصر فيما ذكرتم غير انه لازم عليكم في القول بالوقف ايضا
فان العقل لا يقتضيه والنقل القطعي غير متحقق فيه والظني فانما يكتفى به ان لو كانت المسئلة
ظنية فما هو جوابكم عنه في القول بالوقف يكون جوابا لخصومكم فيما ذهبوا اليه على اختلاف
مذاهبهم قلنا اما انكار القطع في اللغات على الاطلاق فمما يفضي الى الانكار القطع في جميع الاحكام
الشرعية لان مبناها بالالفاظ اللغوية ومعقولها وذلك لفرصراح والقول بان ما ذكر تم

مبني على ان مدار ما نحن فيه على القطع قلنا نحن في هذه المسئلة غير متعرضين لنفي والاثبات
بل نحن متوقفون في رام اثبات اللغة بما نحن فيه بطريق ظني امكن ان يقال له متى يكتفى بذلك
فيما نحن فيه اذا كان مستولدا اثباته القطع ام لا لابد عند توجه التقسيم من تنزيل الكلام على
الممنوع او المسلم وكل واحد منهما معتمد لما سبق قولهم ما المانع من كونه مركبا من العقل والنقل
قلنا لان ما ذكرناه من التقسيم في النقلي ثابت هاهنا كان مستقلا او غير مستقل او القطع فلا سبيل
له وان كان ظنيا فالمركب منه ومن العقل يكون ظنيا سواء كان العقلي ظنيا او قطعيا قولهم ما ذكرتموه
لازم عليكم في الوقف قلنا ليس لذلك لان الواقف غير حاكم بل هو ساكت عن الحكم والساكت عن الحكم
لا يفتقر الى دليل فلا يكون ما ذكرتموه لازما علينا شبه القايلين بالوجوب وقد ذكر ابو الحسين البصري
ما يناهز ثلثين شبهة واربع بين عث وغيث وها نحن نلخص حاصلها ونات على المعتمد من مرجعها
مع حذف الزيادات العربية عن الفايدة ونشير الى جهة الانفصال عنها فنذكر بعد ذلك شبه القايلين
بالندب وطريق نحن بحيها انشاء الله تعالى فاما شبه القايلين بالوجوب فمنها شرعية ولغوية وعقلية اما
الشرعية فمنها ما يرجع الى الكتاب ومنها ما يرجع الى السنة ومنها ما يرجع الى الاجماع اما الكتاب
فقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ثم هدد عليه بقوله فان تولوا فانما عليه ما حمل وعليكم ما حملتم
والتهديد على المخالفة دليل الوجوب وايضا قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة
او يصيبهم عذاب ووجه الاستدلال به ما سبق في الاية التي قبلها وايضا قوله تعالى لا يلبس ما منعه الا
تسجد اذ امرتك اورد ذلك في معرض الذم بالمخالفة لا في معرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب
وايضا قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على المخالفة وهو دليل الوجوب وايضا قوله تعالى وما كان
لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم والمراد من قوله قضى الله
ومن قوله امرا امرهما معا وما لا خيرة فيه من المامورات لا يكون الا واجبا وايضا قوله تعالى عصيت امري وقوله
تعالى لا يعصون الله ما امرهم وقوله تعالى لا عاصم اليوم امر وصف مخالف للامر بالعصيان وهو اسم ذم وذلك
لا يكون في غير الوجوب وايضا قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا
في انفسهم حرجا مما قضيت اي امرت ولو ان الامر للوجوب لما كان كذلك واما السنة فقوله عليه الصلوة
والسلام لبريرة وقد عتقت تحت عبد وكرهته لو راجعته فقالت يا رسول الله تامرني فقال لا انما
انا شافع فقالت لا حاجة لي فيه فقد علمت انه لو كان امرا لكان واجبا والنهي ترددها عليه وايضا قوله تعالى
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة وهو دليل الوجوب والا فلو كان الامر للندب لما كان التسوك
مندوب وايضا قوله لابي سعيد الخدري حين لم يجب دعاه وهو في الصلوة اما سمعت قوله تعالى استجيبوا

لله وللرسول اذا دعاكم ونحوه على مخالفة امره وهو دليل الوجوب وايضا فانه لما سال الاقرع بن حابس اعلينا
هذا العام يا رسول الله قال عليه الصلوة والسلام لا بل ولو قلت نعم لوجب وذلك دليل على ان امره
للوجوب واما الاجماع فهو ان الامة في كل عصر في ايجاب العبادات الى الان لم يزل يقولون اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة مطلقا من غير توقف ومن كانوا يعدلون الى غيره لوجوب الامر المعارض وايضا فان ابا بكر
رضي الله عنه استدل على وجوب الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى واتوا الزكوة ولم ينكر عليه احد على وجه من
الاحتجاج فكان ذلك اجماعا واما من جهة اللغة فمن وجوه الاول وصف اهل اللغة من خالف الامر بكونه
عاصيا ومنه قولهم امرتك فعصيتني وقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم وقول الشاعر امرتك امرا جازما
فعصيتني والعصيان اسم ذم وذلك في غير الوجوب ممتنع وايضا فان السيد اذا امر عبده بامر مخالفة
حسن لحكم من اهل اللغة بذمه واستحقاقه للعقاب ولو لا ان الامر للوجوب لما كان كذلك واما من جهة
العقل فمن وجوه الاول والايجاب من المهمات في مخاطبات اهل اللغة فلو لم يكن الامر للوجوب لخلا
الوجوب عن لفظ يدل عليه وهو ممتنع مع ذكر الحاجة اليه وايضا فانه قد ثبت ان الطلب لا يخرج عن
الوجوب والندب ويمتنع ان يكون حقيقة في الندب لامتناع الاشتراك والتعيين ولا طريق الى التخيير
لان حمل الطلب على الندب معناه افعل ان شئت وهذا الشرط غير مذكور في الطلب فيمتنع حمل الطلب عليه
بوجه من هذه مقابل الكتب والنهي يقتضي ترك الفعل والامتناع من الفعل حزما فالامر يجب ان
يكون مقتضيا للفعل وما نعا من الترك جزما وايضا فان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده والنهي عن
اضداده مما يمنع من فعلها وذلك غير منصوص بدون فعل المامور به فكان واجبا وايضا فان حمل الامر
على الوجوب احوط للمكلف لانه ان كان للوجوب فقد حصل المقصود الراجح وامنا من ضرر تركه وان
كان للندب فحمله على الوجوب يكون ايضا نافعا غير مضر ولو حملناه على الندب لم نامن الضرر بتقدير
كونه واجبا لفوات المقصود الراجح وايضا فان المندوب داخل في الواجب من غير عكس فحمل الامر
على الوجوب لا يفوت معه المقصود من الندب بخلاف الحمل على الندب فكان حمله على الوجوب اولى
وايضا فان الامر موضوع لافادة معنى وهو ايجاد الفعل فكان ما لنا من مقتضيه كالحد وايضا فان
الامر بالفعل يفيد رجحان وجود الفعل على عدمه والا كان مرجوحا او مساويا ولو كان مرجوحا لما امر
به لما فيه من الاخلال بالمصلحة الراجحة في الترك الزايدة في الترك والتزام المفسدة الراجحة في الفعل
وهو قبيح ولو كان مساويا لم يكن الامر به اولى من النهي عنه وذلك ايضا قبيح واذا كان راجحا فلو جاز
تركه لزم منه الاخلال بارجحية المقصودين وهو قبيح نظرا به الشرع فتعين الامتناع من الترك
وهو معنى الوجوب والجواب من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان جميع ما ذكرتموه لا يخرج

له عن الظن وانما يكون مفيدا فيما يطلب فيه الظن فقط وهو غير مسلم فيما نحن فيه وقوله عليه الصلوة
والسلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ظن والكلام في صحة الاحتجاج به فيما نحن فيه
فعلى ما تقدم واما من جهة التفصيل فانا نحن نحن كل شبهة بجوابها اما قوله تعالى اطيعوا الله و
اطيعوا الرسول فهو امر والخلاف في اقتضائه الوجوب بحاله وقوله فان توليتم فانما عليه ما حمل
وعليكم ما حملتم فانما ان لا يكون للتهديد بل لاخبار بان الرسول عليه الصلوة والسلام ما حمل من
التبليغ وعليكم ما حملتم من القبول فليس في ذلك ما يدل على كون الامر للوجوب وان كان للتهديد
فهو دليل على الوجوب فيما هدد على تركه ومخالفته من الاوامر وليس فيه ما يدل على ان كل امر تهديد
بمخالفته بدليل امر التدب فان المندوب مامور به ما سياق وليس مهددا على مخالفته واذا نفر الامر
الى وجب اعتقادا الوجوب فيما هدد عليه دون غيره وبه يخرج الجواب عن كل صيغة امر هدد على
مخالفته وحد ومنها وصف مخالفها بكونه عاصيا وبه دفع اكثر ما ذكر من الايات ويخص قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره انه غير عام في كل امر بصيغة وان قيل بالتعميم بالنظر الى معقوله من جهة
انه مناسب وجب التحذير على مخالفته فانما يصح ان لو لم تخلف الحكم عنه في امر الندب وقد تخلف
فلا يكون حجة وايضا فانه حذر من مخالفة امره ومخالفة امره ان لا يعتقد موجبه وان لا يفعل على ما
عليه من ايجاب او ندب ونحن نقول به وليس فيه ما يدل على ان كل امر للوجوب ويخص قوله تعالى لا يلدبس
ما صنعا ان لا تسجدا ذ امرتك انه غير عام في كل امر يخص قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة الاية ان
المراد من قوله ان يكون لهم الخيرة من امرهم اي في اعتقاد وجوب المامور به او ندبه وفعله على ما هو
عليه ان كان واجبا فواجبا وان كان ندبا فندبا ويخص قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون الاية انه لا حجة
فيها وقوله ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت اي حكمت به من الوجوب والندب والاباحة والتحريم
ونحوه وليس فيه ما يدل على ان كل ما قضى به يكون واجبا واما حديث بريرة فلا حجة فيه فانما
سالت عن الامر لطلب الثواب بطاعته والثواب والطاعة قد يكون بفعل المندوب وليس في ذلك
ما يدل على انها فهمت من الامر الوجوب فجاز ان يكون امر المصلحة اخروية لا بجهة الوجوب ولا الندب
قالت لا حاجة لي فيه فان قيل فاحابة شفاعة النبي صلعم مندوب اليها فاذا امر بكون مامورا بها فجاز
ان يكون بالامر للوجوب قلنا انا نسلم ان الشفاعة في صورة وبريرة غير مامور بها خاصة فلا نسلم
انها كانت في تلك الصورة مندوبة جزمه ان المندوب عندنا لا بد وان يكون مامورا به واما خبر
الشتال فغيره ما يدل على انه اراد بالامر الوجوب بدليل انه قرن به المشقة والمشقة لا تكون الا
في فعل الواجب لكونه في غير محل المخيرة بين الفعل والترك ولا يمتنع صرف الامر الى الوجوب بقرينة

دون

دخول حرف ولا على مطلق الامر لا يمنع من هذا التاويل واما جواب ابي سعد الخدري فلا حجة فيه فان
قوله ثم استجيبوا لله والرسول انما كان محمولا على وجوب اجابة النداء تعظيما لله تعالى ولرسوله في اجابة
دعائه ونفيا للاهانة عنه والتحقير له بالاعراض عن اجابة دعائه لا فيه من بعضه في التفويس
وانضاف ذلك الى الاخلال بمقصود البعثة ولا يمتنع صرف الامر الى الوجوب بقرينة واما خبر الحج فلا
دلالة فيه وقوله النبي صلعم ولو قلت نعم لوجب لم يكن للوجوب بل لانه يكون بيانا لقوله تعالى
على الناس حج البيت فانه مقتضى الوجوب عينا انه متردد بين التكرار والمرة الواحدة فقوله
لو قلت نعم لوجب تكرره لانه يكون بيانا لا واجبا الله تعالى لانه يكون موجبا لما ذكره من الاجماع
فان اريد به ان الامة كانت ترجع في الوجوب الى مطلق الامر فهو غير مسلم وليس هو اولى من قول
القائلين كانوا يرجعون في الندب الى مطلق الامر مع ان اكثر الاوامر المندوبات وان اريد به انهم
كانوا يرجعون في الوجوب الى الاوامر المقترنة بالقرائن فلا حجة فيه واما قصة ابي بكر فلا حجة في
احتجاجهم بقوله ثم ابتهوا الصلوة وانما الزكوة على ان الامر بمطلقه للوجوب وذلك لانهم لم يكونوا شكوكين
لاصل الوجوب حتى يستدل على الوجوب بالاية بل انما انكروا التكرار والاستدلال على تكرار ما موجب لا يكون
استدلالا على نفس اقتضاء الامر بمطلقه للوجوب واما قولهم ان اهل اللغة يصفون من خالف الامر
المطلق بالعصيان ويحكمون عليه واستحقاق الذم والتوبيخ ليس كذلك فانه ليس لقول بلازمه هذه
الامور الامر المطلق وملازمة انتفاء الامر المقيد بالقرينة في المندوبات اولى من العكس فان قيل بل تقييد
المندوب بالقرينة اولى من تقييد الواجب بها فانها بتقدير خفائها تحمل على الوجوب وهو نافع بخلاف
ويتقدير تقييد الواجب بها يلزم منه الاحتراز بترك الواجب بتقدير خفائها الفوات المقصود الاعظم
منه فهو معارض بان الادلة الواردة في المندوبات اكثر منها في الواجبات فان ما من واجب الا وسعة
مندوبات والواجب غير لازم للمندوب ولا يخرج المحذور في تقييد الامر بالقرينة لاحتمال خفائها اعظم
من محذور ذلك في الاخص واما بالنسبة العقلية قولهم ان الوجوب من المهمات قلنا والندب من المهمات
وليس اخلالا احد الامرين من لفظ يدل عليه اولى من الاخر وان قيل بان المندوب له لفظ يدل
عليه وهو قولنا القائل ندبت ورغبت فلا وجوب ايضا لفظ يدل عليه وهو قوله اوجبت والزمت
وصحت قولهم انه يمتنع ان يكون الامر حقيقة في الندب لما ذكره فهو مقابل بمثله فان حمل الطلب على
الوجوب معناه افعل ما يستحق من الترك وهو غير مذكور في الطلب فلا يكون حمله على احدهما
اولى من الاخر قولهم ان النهي يقتضي المنع من الفعل فيجب ان يكون الامر مقتضيا للمنع من الترك
فانا لا نسلم ان مطلق النهي يقتضي المنع من الفعل الا ان يدل عليه دليل كما ذكرناه في الامر وان صح

ذلك في النهي فحاصل ما ذكرناه راجع الى القياس في اللغة وهو باطل بما سبق قولهم ان الامر بالشيء نهي عن
جميع اضداده غير مسلم كما يأتي وان سلم ذلك ولكن انما يمكن القول بان النهي عن اضداده المامور به
مما يمنع من فعلها ان لو كان الامر للوجوب والا يتعين بان يكون للندب فالنهي عن اضداده يكون نهي
تنزيه فلا يمنع من فعلها وعند ذلك نقول منه توقف الوجوب على كون النهي عن اضداده مانعا من
فعلها وذلك متوقف على كون الامر للوجوب وهو دور ممتنع قولهم ان حمل الطلب على الوجوب احوط
للمكلف على ما ذكره فهو معارض بما يلزم من حمله على الوجوب من الاحراز اللازم من الفعل الشاق بتقدير
فعله والعقاب بتقدير تركه والمانع من مخالفة النقل الاصل بما اختص به الوجوب من زيادة الذم
والوصف بالعصيان بخلاف المندوب كيف وان المكلف اذا نظر وظهر له ان الامر للندب فقد امن من
الضرر وحصل مقصوده الامن قولهم ان المندوب داخل في الواجب ليس كذلك على ما سبق تقريره قولهم ان
الامر موضوع لمعنى فكان مانعا من نقيضه دعوى محل النزاع والقياس على المخير من باب القياس
في اللغات وهو باطل بما سبق ثم انه منقوض بالامر بالمندوب فانه مامور به على ما سبق فان قيل
لا يلزم من مخالفة الدليل في المندوب المخالفة مطلقا بيان ما ذكره ليس بدليل
حتى لا يلزم منه المخالفة في المندوب وما ذكره من الشبهة الاخيرة فهي منتقضة بالمندوب
واما شبه القائلين بالندب فمنها نقلية وعقلية اما النقلية فقوله تعالى اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما
استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فانتهوا فرض الامر الى استطاعتنا ومشيئتنا وهو دليل الندبية
واما العقلية فهو ان المندوب ما فعله خير من تركه وهو داخل في الواجب فكل واجب مندوب
وليس كل مندوب واجبا لان الواجب ما يلام على تركه والمندوب ليس كذلك ووجب حمل الامر حقيقة
فيه لكونه متيقنا وجوابها من جهة الاجمال فاسبق في شبه القائلين بالوجوب ومن جهة التفصيل
عن الاول انه لا يلزم من قوله ما استطعتم تفويض الامر الى مشيئتنا فانه لم يقل فافعلوا ما شئتم بل فاتوا
ما استطعتم وليس ذلك خاصية الندب فان كل واجب كذلك وعن الثاني ما سبق من امتناع وجوب
المندوب في الواجب ثم لو كان تنزيلا لفظ الامر على المتيقن لازما لكان جعله حقيقة في دفع الحرج
عن الفعل اولى لكونه متيقنا بخلاف المندوب فانه متعين يكون بالفعل متردد جاعلا على الترك وهو غير
متيقن المسئلة الثانية اختلف الاصوليون في الامر المعرى عن القرائن فذهب الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني
وجماعة من الفقهاء والمتكلمين الى انه مقتضى التكرار المستوعب لزمان العمر مع الامكان وذهب اخرون
الى انه للمرة الواحدة ومحتمل للتكرار ومنهم من نفى احتمال التكرار وهو اختيار ابي الحسين البصري
كثير من الاصوليين واليه ميل امام الحرمين والقاضي والمختار ان المرة الواحدة لا بد منها

في الامتثال

في الامتثال وهو معلوم قطعا والتكرار محتمل فان اقترن به قرينة اشعرت بارادة المتكرر
حمل عليه والا كان الاقتصار على المرة الواحدة كافيا والدليل على ذلك انه اذا قال له صل وجب فقد
امره بايقاع فعل الصلوة والصوم وهو مصدر والفعل والمصدر محتمل للاستغراق والعدد ولهذا
يصح تفسيره به فانه لو قال لزوجته انت طالق ثلثا وقع به الثلاث لما كان تفسيرا للمصدر وهو
الطلاق ولو اقتصر على قوله انت طالق لم يقع سوى طلقة واحدة مع احتمال لفظ الثلاث فاذا قال
صل فقد امره بايقاع المصدر وهو الصلوة والمصدر محتمل للعدد فان اقترن به قرينة مشعرة بارادة
العدد حمل عليه والا فالمرة الواحدة تكفي كافية ولهذا فانه لو امر عبده ان يتصدق صدقة او يشتري
خبزا او لحما فانه يكتفي منه بصدقة واحدة وشراء واحد ولو زاد على ذلك فانه يستحق اللوم والتوبيخ
لعدم القرينة الصارفة اليه وان كان اللفظ محتملا له وانما كان كذلك لان حال الامر متردد بين ارادة
العدد وعدم ارادته وانما يجب العدد مع ظهور الارادة اما الفرض فيما اذا عدمت القرائن المشعرة
له وعلى هذا فقد بطل القول بعدم استفاد اللفظ بالعدد مطلقا وبطل القول بظهوره فيه وبالوقف
ايضا والاعتراض هاهنا يختلف باختلاف مذاهب الخصوم في اعتقد ظهوره في التكرار اعترض
بشبه الاولى منها ان اوامر الشارع في الصوم والصلوة محمولة على التكرار فدل على انعقاد الامر به الثانية
ان قوله تعالى المشركين يعم كل مشرك فقتلهم فعل يقتضي ان يعم جميع الازمان لان نسبة اللفظ الى
الازمان كنسبته الى الاشخاص الثالثة ان قوله صلعم كقوله لا نعم ومقتضى النهي الترك ابدا نوجب ان
يكون الامر مقتضيا للفعل ابدا لاشتراكهما في الاقتضاء والطلب الرابعة ان الامر اقتضى فعل الصوم
واقتضى اعتقاد وجوبه والعزم عليه ابدا فكان الموجب للاخر الخامسة ان الامر لا اختصاص له
بزمان دون زمان فليس حمله على البعض اولى من البعض فوجب التعميم السادسة انه لو لم يكن الامر
للتكرار لما حسن الاستثناء منه لاستحالة الاستثناء من المرة الواحدة ولا نظر الى ما يتمسك به الشيخ اليه لان ذلك
يدل على البداء وهو محال على الله تعالى ولا حس الاستفهام من الامر انه اردت المرة الواحدة والتكرار
ولكان قول الامر لغيره صل مرة واحدة غير مفيد وكان قوله صل مرارا تناقضا ولكان اذا لم يفعل المكلف
ما امر به في اول الوقت حسنا جاز فعله ثانيا الى ما يليه وهو ممتنع السابعة ان الحمل على التكرار احوط
للمكلف لانه ان كان للتكرار فقد حصل المقصود ولا ضرر وان لم يكن للتكرار لم يكن فعله مضرا الثامنة
ان الامر بالشيء نهي عن جميع اضداده والنهي عن اضداده يقتضي استغراق الزمان وذلك يستلزم
استدامة فعل المامور به التاسعة قوله اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم اي فاتوا امر تكم به
ما استطعتم وذلك يقتضي وجوب التكرار العاشرة ان عرف الخطاب سال النبي صلعم لما ذا يجيء

بطهارة واحدة بين صلوات غام الفتح وقال اعمدا فعلت هذا يا رسول الله فقال نعم ولو لا انه فهم
تكرار الطهارة من قوله تم اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم لما كان للسواك معنى لمخاطبة عمر انه اذا
قال الرجل لغيره احسن عشرة فلان فانه يفهم منه التكرار والدوام وما تاسف القائلية باستناع احتماله للتكرار
ناوتها ان من قال لغيره ادخل الدار يعد ممتثلا بالدخول مرة واحدة كما يصير ممتثلا لقوله اضرب رجلا
بضرب رجل واحد ولذلك لا يلام بترك التكرار بل يلام من لامه عليه وثانيها انه لو قال لقائل
صام زيد صدق على المرة الواحدة من غير ادامة فليكن مثله في الامر وثالثها انه لو خلف انه ليصلين
او ليصومن برت بصلوة واحدة وبصوم يوم واحد وعدا تباما التزم به فكذا في الازام بالامر
ورابعها انه لو قال الرجل لوكيله طلق زوجتي لم يملك اكثر من تطليقة واحدة وخامسها انه لو كان
الامر للتكرار لكان قوله صل مرارا غير مفيد وكان قوله صل مرة واحدة نقضا وليس كذلك وسادسها انه لو كان
مطلق الامر للتكرار لكان الامر بعبادتين مختلفتين لا يمكن الجمع بينهما تكليفا بما لا يطاق وان يكون الامر بفعل
واحدة مناقضا للاخرى وهو ممتنع واما شبه القائلين الوقف فاولها ان الامر بطلقة غير ظاهر في المرة
الواحدة ولا في التكرار ولهذا فانه يحسن ان يستفهم من الامر عند قوله اضرب ويقال له مرة واحدة او مرارا
ولو كان ظاهرا في احد الامرين لما حسن الاستفهام وثانيها انه لو كان ظاهرا في المرة الواحدة لكان قول
الامر اضرب مرة واحدة تكرارا او مرارا تناقضا ولو كان ظاهرا في التكرار وامجواب عن الشبهة الاولى
للقائلين بالتكرار وهو ان حمل بعض الاوامر وان كانت متكررة على التكرار لا يدل على استفادة ذلك من
ظاهرها لما لا كان ماحمل من الاوامر على المرة الواحدة كالحج ونحوه مستفادا من ظاهر الامر ويلزم من ذلك
اما الشاذ فقرار اعتقاد القصور في احد الامرين دون الاخر من غير اولوية وهو محال فان قيل اعتقاد القصور
في التكرار اولى لان ما حمل من الاوامر على التكرار اكثر مما حمل على المرة الواحدة وعند ذلك نقول جعلنا
ظاهرا في المرة الواحدة كان المحذور اللازم من مخالفته في الحمل على التكرار اقل من المحذور اللازم من جعله
ظاهرا في التكرار عند حمله على المرة الواحدة قلنا هذا انما يلزم لو قلنا ان الامر ظاهر في احد الامرين
وليس كذلك بل الامر عندنا انما يقتضي ايقاع المصدر الفعل والمرة الواحدة من ضروراته لان الامر ظاهر فيها لا
في التكرار فحمل الامر على احدهما بالقرينة لا يوجب مخالفة الظاهر في الاخر لعدم تحققه فيه وعن الثانية ان
سلمنا ان العموم في قوله تم اقتلوا المشركين وانه يتناول كل مشرك فليس ذلك لان العموم اللفظ لا يلزم منه
فيما نحن فيه لعدم العموم في قوله صم بالنسبة الى جميع الازمان بل لو قال صم في جميع الازمان كان نظير القوله
اقتلوا المشركين وعن الثالثة لا نسلم ان الامر المطلق للدوام وانما يقتضيه عند التصريح بالدوام او ظهور
قرينة تدل عليه كما في الامر وان سلمنا اقتضاءه للدوام لكن ما ذكرتم من امكان الامر بالنهي بواسطة الاستثناء

بينهما والاقتضاء فرع صحة القياس في اللغات وقد ابطلناه وان سلمنا صحته ذلك غير لازم
وبيانه من وجهين الاول ان من امر غيره ان يضرب فقد امره بايقاع مصدره وهو الضرب
فاذا ضرب مرة واحدة يصح ان يقال وجد الضرب واذا قال له لا تضرب فمقتضاه عدم ايقاع
الضرب فاذا انتهى في بعض الاوقات دون البعض يصح ان يقال لم يعصه بضرب الثاني فان حمل
اللفظ على التكرار مما يقتضي الى تعطيل المحاويج المهمة وامتناع الاتيان بالمامورات التي لا يمكن
اجتماعها بخلاف الانتهاء عن المنهي عنه وعن الرابعة انها غير متجهة وذلك لان دوام اعتقاد
الوجوب عند قيام دليل الوجوب ليس مستفادا من نفس الامر وانما هو من احكام الايمان فتركه يكون
كفرا والكفر منهي عنه دائما ولهذا كان اعتقاد الوجوب دائما في الاوامر المقيدة واما العزم فلا
نسلم وجوبه ولهذا فان من دخل عليه الوقت وهو نائم لا يجب على من حضره ايقاظه ولو كان العزم
واجبا في ذلك الوجوب عليه كالوضاء وقت العبادة وهو نائم وان سلمنا وجوب العزم ولكن
لا نسلم وجوبه دائما بل هو تبع لوجوب المامور به وان سلمنا وجوبه دائما فلا نسلم كونه مستفادا
من نفس الامر ليلزمنا قبل بل هو مستفاد من دليل فتقضي دوامه غير الامر الوارد بالعبادة
ولهذا وجب في الامر بالفعل مرة واحدة وعن الخامسة انها باطلة من جهة ان الامر غير مقيد
بالزمان وانما الزمان من ضرورات وقوع الفعل المامور به ولا يلزم من عدم اختصاصه ببعض
الازمنة دون البعض التعميم كالمكان وعن السادسة هو تحكم لهم لو كان للمرة الواحدة لما دخله
النسخ ليس كذلك عندنا فانه لو امر بالحج في السنة المستقبلة جاز نسخه عندنا قبل الفعل من الاقتال
على ما بان ولما ذلك لازم على المعتزلة واما دخول الاستثناء فمن اوجب الفعل على العزم فيمتنع
منه ومن اوجبه على التراخي فلا يمنع من استثناء بعض الاوقات التي المكلف مخير في ايقاعها الواجب
فيها ولما حسن الاستفهام فانما كان لتحصيل اليقين فيما اللفظ محتمله تاكيدا فانه محتمل لارادة
التكرار وارادة المرة الواحدة وبه يخرج الجواب عن قوله صل مرة واحدة وقوله صل مرارا غير متناقض
بل غاية دلالة الدليل على ارادة التكرار المحتمل واذا لم يفعل ما امر به في اول الوقت ممن قال بالتراخي
لا يحتاج الى دليل اخر لان مقتضى الامر المطلق عنده تعجيل المامور به في ايقاع الفعل في اي وقت شاء من
ذلك الوقت ومن قال بالفور فلا يقبله من دليل في ثاني الحال وعن التاسعة ما سبق في الواجب
والمندوب وعن العاشرة لا نسلم ان الامر بالشيء نهي عن اضداده وان سلم ذلك ولكن اقتضاء
النهي للاضداد بصفة الدوام فرع كون الامر مقتضيا للفعل على الدوام وهو محل النزاع واما قوله ع
اذا امرتكم بامر الحديث انما يلزم ان لو كان ما زاد على المرة الواحدة مامورا به وليس كذلك واما حديث

عمر فلا يدل على انه فهم ان الامر بالطهارة يقتضي تكرارها بتكرار الصلوة بل لعله اشكل عليه انه
للتكرار فسال النبي عن عذره وسهوه في ذلك لا زاحة الاشكال بمعرفة كونه للتكرار وان كان فعل
النبي م سهوا او للتكرار وان كان فعله عمدا كيف وان لم عمر لذلك مقابل باعراض النبي م على التكرار
ولو كان للتكرار لما اعرض عنه ولما ترجيح واما الشبهة الاخيرة فانما تم الامر فيها بالاكرام وحسن العشرة
للازمان لان ذلك انما يقتضيه التعظيم وذلك مستحقات المامور باكرامه للاكرام وهو سبب للامر فيهما
لم يعلم زوال ذلك السبب ويجب دوام المسبب فكان الدوام مستفادا من هذه القرينة لا من مطلق
الامر وامجواب عن الشبهة الاولى للقائلين بامتناع احتمال الامر المطلق للتكرار ان ذلك يدل على ان
الامر غير ظاهر في التكرار ولا يلزم منه امتناع احتماله ولهذا فانه لو قال ادخل الدار مرارا جاز بالتفسير
فانه يصح ويلزم ولو عدم الاحتمال لما صح التفسير وعن الثانية ان ذلك قياس في اللغات فلا يصح وبه
دفع الشبهة الثالثة واذا قال لوكيله طلق زوجتي ثلاثا يملك ما زاد على الطلقة الواحدة لعدم ظهور الامر
فيها لا لعدم الاحتمال لغة ولهذا لو قال طلقها ثلاثا على التفسير صح وعن الخامسة ما سبق وعن السادسة
انها باطلة وذلك لان زيادة المشقة من حمل الامر على التكرار اما ان لا يكون منافيا له او يكون منافيا
فان كان الاول فلا اشتباه لما ذكرتم وان كان الثاني فغايته تعذر العمل بالامر في التكرار عند لزوم الحرج
فيكون ذلك قرينة مانعة من صرف الامر اليه ولا يلزم من ذلك امتناع احتماله له لغة وجواب شبه
القائلين بالوقف ما سبق فجواب من تقدم المسند الرابعة الامر المعلق بشرط كقوله تم اذا زالت
الشمس فصلوا وصفة كقوله تم الزانية والزاني فاجلدوا هل يقتضي تكرار المامور به بتكرار الشرط والصفة
ام لا فمن قال ان الامر المطلق يقتضي التكرار فهنا اولى ومن قال ان الامر المطلق لا يقتضي التكرار
اختلفوا هاهنا فمنهم من اوجبه ومنهم من نفاه وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول
ما علق به المامور من الشرط والصفة اما ان يكون قد ثبت كونه علة في نفس الامر لوجوب الفعل المامور به
كالزنا او لا يكون كذلك بل الحكم متوقف عليه من غير تاثير له فيه كالاحصان الذي يتوقف عليه الرجم
في الزنى فان كان الاول فلا نفاق واقع على تكرار الفعل بتكرره نظرا الى تكرر العلة ووقوع الاتفاق
على التعبد باتباع العلة مهما وجدت فالتكرار مستند الى تكرار العلة لا الى الامر بل ان كان الثاني فهو
محل الخلاف والمختار انه لا تكرار وقد احتج القائلون بهذا المذهب بحجج واهية الحجة الاولى انهم قالوا
اجمعنا على ان المخبر المعلق بالشرط والصفة لا يقتضي تكرار المخبر عنه كما لو قال له جاء زيد جاء عمرو
فانه لا يلزم تكرر مجيء عمرو من تكرر مجيء زيد فكذا في الامر وهي باطلة فان حاصلها رجع الى
القياس في اللغة وقد ابطلناه الثانية انه اذا قال لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق فانه لا يتكرر

الطلاق بتكرار الدخول كذا في قوله اذا زالت الشمس فصلوا وهو ايضا من جنس ما تقدم لما فيه
من قياس الامر على انشاء الطلاق الذي بامر ليس الثالثة ان اللفظ لا دلالة فيه الا على تعليق شيء
بشيء وهو اعم من تعليقه عليه في كل صورة او في صورة واحدة والمستعر بالاعم لا يلزم ان يكون
مستعملا بالاخص وحاصل هذه الحجة ايضا يرجع الى محض الدعوى بان الامر المضاف الى الشرط او
الصفة لا يفهم منه انتفاء التكرار بتكرر الشرط او الصفة وهو غير محل النزاع وانما الواجب ان
يقال انه مستعمل بالاعم والاصل عدم استعماره بالاخص والمعتمد في ذلك ان يقال لو وجب التكرار
لم يخل اما ان يكون المقتضي له نفس الامر او الشرط او الصفة او مجموع الامرين لا جائز ان يقال
بالاول لما سبق في المسئلة المتقدمة ولا بالثاني لان الشرط غير مؤثر في المشروط بحيث يلزم من وجوده
وجوده وانما تاثيره في انتفاء المشروط عند انتفائه وحيث قيل بملازمة المشروط لوجود الشرط في
قوله لزوجته ان دخلت الدار فانت طالق انما كان لضرورة وجود الموجب وهو قوله انت طالق الغير
دخول الدار ط لا كان دخول الدار موجبا للطلاق مطلقا وهو محال ولا جائز ان يقال بالثالث لانا نجيبه
على انه اذا قال لعبده اذا دخلت السوق فاشتر لحما انه لا يقتضي التكرار وذلك اما ان يكون مع
تحقق الموجب للتكرار او مع تحققه لا جائز ان يقال بالاول والا فانتفاء التكرار اما المعارض
او لا لمعارض والاول ممتنع لما فيه من المعارضة وتعطيل الدليل عن افاده وهو خلاف الاصل والثاني
ايضا باطل لما فيه من مخالفة الدليل من غير معارض له فلم يبق سوى الثاني وهو المطلوب فان قيل
ما ذكرتم معارض من وجوه الاول انه قد وجد في كتاب الله اوامر معلقة بشروط وصفات وهي
متكررة بتكررها وهو قوله تم اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الاية وقوله والسارق والسارقة وقوله تم الزانية
والزاني ولم يكن ذلك مقتضيا للتكرار لما كان متكررا لان العلة بتكررها الحكم بتكررها اجماعا و
الشرط اقوى من العلة لانتفاء الحكم بانتفائه بخلاف العلة فكان انتفاؤه للتكرار اولى الثالث
ان نسبة الحكم الى العلة والشرط المعلق به نسبة واحدة ولا اختصاص له بالموجود الاول منها دون
ما بعده وعند ذلك فاما ان يلزم من انتفاء الحكم مع وجود الشرط ثانيا وثالثا انتفاؤه مع وجود الشرط
الاول ومع وجوده مع الاول الوجود مع الثاني وما بعده مزيدة التسوية والاول خلاف الاجماع و
الثاني هو المطلوب الرابع انه لو لم يكن الامر مقتضيا لتعلق الحكم بجميع الشروط بل بالاول منها فيلزم
ان يكون فعل العبادة مع الشرط الثاني دون الاول قضاء وكانت مفتقرة الى دليل اخر وهو ممتنع الخامس
ان النهي المعلق بالشرط مفيد التكرار كما اذا قال ان دخل زيد الدار فلا تعطه درهما والامر ضد النهي
فكان مشاركا له في حكمه ضرورة اشتراكهما في الطلب والاقتضاء السادس ان تعلق الامر على الشرط

الدايم موجب لدوام المامور به بدوامه كالوقال اذا وجد شهر رمضان فصمه فان الصوم يكون دائما
بدوام الشهر وتعليق الامر على الشرط للتكرر في معناه فكان دليلا على الجواب عن الاول انه اذا ثبت
بما ذكرناه ان الامر المعلق بالشرط والصفة غير مقتض للتكرار فحينئذ قضى بالتكرار اما ان الشرط
والصفة علة للحكم المكرر في نفس الامر كما في الزنا والسرقة او لا يكون علة له فان كان الاول فالتكرار انما
تكرر العلة الموجبة للحكم ولا كلام فيه وان كان الثاني فيجب اعتقاد كونه متكررا بالدليل انتفاء
غير الامر المعلق بالشرط والصفة لما ذكرناه من عدم اقتضاء كيف وانه كما قد يتكرر الفعل المامور
به بتكرر الشرط فقد لا يتكرر كالامر بالحج فانه مشروط بالاستطاعة وهو غير متكرر بتكررها وعن
الثاني انه لا يلزم من تكرر الحكم تكرر العلة لكونه موجبه للحكم تكرره بتكرر الشرط مع انه غير موجب
للحكم كما تقرر وعن الثالث انه انما يلزم القائلين بالوجوب على الفور وليس كذلك عندنا بل الامر مقتض للامتثال
مع استواء التقديم والتاخير فيه انما على تجدد الشرط وغلب على الظن بقاء المامور به ويكون الامر قد
اقتضى تعلق المامور به على الشروط كلها على طريق البدل من غير اختصاص له ببعضها دون بعض واما
ان لم يغلب على الظن تجدد الشرط ولا بقاء المامور به الى حالة وجود الشرط الثاني فقد تعذر اختصاص الامر
بالشرط الاول لعدم تحقق ما سواه وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الرابع ايضا وعن الخامس ان حاصله يرجع
الى قياس الامر على النهي في التعدد وهو باطل بما سبق كيف وانا لا نسلم ان النهي المضاف الى الشرط يتكرر
بتكرر الشرط ما اقتضاه النهي انما هو دوام المنع عند تحقق الشرط الاول سواء تجدد الشرط ثانيا او لم يتجدد
وعن السادس لو كان الشرط المستشهد به ان لو دوام في زمان معين والحكم موجود معه فهو واحد
والمشروط غير متكرر بتكرره وعند ذلك فلا يلزم من لزوم وجود المشروط عند تحقق شرطه من غير تكرر
لزوم التكرر بتكرر في محل النزاع **المسئلة الخامسة** اختلفوا في الامر المطلق هل يقتضي تعجيل فعل
المامور به فذهبت الحنفية والحنابلة وكل من قال بحمل الامر على التكرار الى وجوب التعجيل فيه وذهبت
الشافعية والقاضي ابو بكر وجماعة من الاشاعرة والجبائي وابنه وابو الحسين البصري الى التراخي
وجواز التاخير عن اول وقت الامكان واما الواقفية فقد توقفوا لكن منهم من قال التوقف انما هو
في الموخر هل هو ممتثل ام لا واما المبادر فانه ممتثل قطعا لكن هل يأثم بالتاخير اختلفوا فيه فمنهم
من قال بالتاثيم ومنهم من لم يثمه ومنهم من توقف في المبادر ايضا وخالف في ذلك اجماع السلف والمختار
انه مهما فعله مقدما كان او موخرا كان ممتثلا للامر ولا اثم عليه بالتاخير والدليل على ذلك ان الامر حقيقة
في طلب الفعل لا غير فمهما اتى بالفعل في اي زمان كان مقدما او موخرا كان اتيا بمدلول الامر فيكون
ممتثلا للامر ولا اثم عليه بالتاخير لكونه اتيا بما امر به على الوجه الذي امر به وبيان ان مدلول الامر

طلب

طلب الفعل لا غير وجهان الاول انه دليل على طلب الفعل بالاجماع والاصل عدم دلالته على امر خارج
والزمان وان كان لا بد منه من ضرورة وقوع الفعل المامور به فلا يلزم ان يكون داخلا في مدلول
الامر فان اللازم للشيء اعم من الداخل في معناه ولا ان يكون متعينا كما لا يتعين الاله في الضرب
ولا الشخص المضروب وان كان ذلك من ضرورات امتثال الامر بالضرب الوجه الثاني انه يجوز ورود
الامر بالفعل على الفور وعلى التراخي ويصح مع ذلك ان يقال بوجود الامر في الصورتين والاصل في
الاطلاق الحقيقة ولا اشتراك بين الصورتين سوى طلب الفعل لان الاصل عدم ما سواه فيجب ان
يكون هو مدلول الامر في الصورتين دون ما به الافتراق من الزمان وغيره نفيا للتجوز والاشتراك
عن اللفظ فان قيل ما ذكرتموه في بيان امتناع خروج الوقت عن التخيل في مقتضى الامر معارض
بما يدل على نقيضه وبيانه من وجوه خمسة الاول انه قال السيد احمد اسقني ماء فانه يفهم منه
تعجيل السقي حتى انه يحسن لوم العبد وذمه في نظر العقلاء بتقدير التاخير ولولا انه من مقتضيات
الامر لما كان كذلك والاصل عدم القرينة الثاني ان مدلول الامر وهو الفعل المامور به لا يقع الا في وقت
وزمان فوجب ان يكون الامر مقتضيا للفعل في اقرب زمان الامكان وكما لو قال لزوجته انت طالق ولم يعين
انت حرفان مدلول لفظه يقع على الفور فوجب ان يكون الامر كذلك الرابع ان الامر وشارك للنهي في مطلق
الطلب والنهي مقتض للامتثال على الفور فوجب ان يكون الامر كذلك الرابع ان الامر بالشيء نهي عن جميع
اضداده والنهي عن اضداده المامور به مقتض للانتهاء عنها على الفور وذلك متوقف على فعل المامور
به على الفور فكان مقتضيا له على الفور الخامس انه تم غلبت ابليس وبنجه على مخالفة الامر بالسجود
لادم في الحال بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر بالسجود مقتضيا له في الحال لما
حسن توبيخه عليه ولكان ذلك عذرا لابليس في تاخير سلمنا عدم دلالة الامر على وجوب الفعل على
الفور لفظا لكن لم قلتم انه لا يكون مستلزما له بواسطة دلالة على اصل الوجوب وبيان ذلك
من وجوه اربعة الاول ان الامر اذا دل على وجوب الفعل فقد اجمعنا على وجوب اعتقاده على الفور مع
ان ذلك لم يكن مقتضى الامر بل هو من لوازم مقتضاه على الفور اولى لاصالة الثاني ان اجماع السلف
منعقد على ان المبادر يخرج عن عهدة الامر ولا اجماع في الموخر فكان القول بالتعجيل احوط واولى
الثالث ان الفعل واجب بالاتفاق فلو جاز تاخيره اما ان يجوز الى غاية معينة او الى غاية فان جاز
تاخيره الى غاية معينة فاما ان تكون معلومة للمامور او لا تكون معلومة له فان كانت معلومة فاما
ان تكون مذكورة بان يقال له الى عشرة ايام مثلا او موصوفة الاول خلاف الفرض اذ الفرض فيما اذا امر
غير مقيد بوقت في الذكر وان كان الثاني فالوقت الموصوف لا يخرج بالاجماع عن الوقت الذي اشتملا اليه

غاب على ظنه انه لو اخر المامور به عنه لفات وذلك لا يكون الا بامارة يدل عليه وهي الاجماع غير
خارجة عن الامر الموجب على ان كل واحد من الامرين مضطرب مختلف فانه قد يموت قبل ذلك
او يعيش بعده فلا يعتمد عليه وان كانت الغاية غير معلومة له مع انه لا يجوز له التاخير عنها كان
ذلك تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع هذا كله فيما اذا جاز التاخير الى غاية واما ان يجوز التاخير ببدل
او لا ببدل فان كان ببدل فذلك البدل اما ان يكون واجبا او غير واجب جاز ان لا يكون واجبا
والا لما كان بدلا عن الواجب فالاجماع وان كان واجبا فهو ممتنع لوجوه الاول انه لو كان واجبا لوجب
اتيانه المامور خالة ورود الامر على من حضره حذرا من فوات الواجب الذي هو البدل كالوضاء الوقت
وكان نائبا الثاني هو ان الامر لا يعرض فيه لوجوب البدل والاصل عدم دليل اخر يمنع القول بوجوب
فالاصل عليه الثالث ان البدل لو كان واجبا لكان قائما مقام المبدل ومحصلا للمقصود والا لما كان
بدلا لما فيه من فوات مقصود الاصل ويلزم من ذلك سقوط المامور به بالكلية بتقدير الاتيان بالبدل
ضرورة حصول مقصوده وهو محال الرابع انه لو كان البدل واجبا لم يخل اما ان يجوز تاخيره عن الوقت
الثاني من ورود الامر او لا يجوز فان كان الاول فالكلام فيه كالكلام في اصل المامور به وهو تسلسل ممتنع
وان كان الثاني فهو ايضا ممتنع لان البدل لا يزيد على نفس المبدل وقت المبدل غير معين فكذا البدل ولو
جاز التاخير ابدا لا يبدل لفقد اخراج الواجب عن حقيقته وهو محال الرابع من الوجوه الاول ان امتثال الامر
به من الخيرات وهو سبب الثواب فوجب تعجيله لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة
من ربكم وجنة عرضها السموات والارض امر بالمسارعة والمسابقة وهل التعجيل والامر للوجوب والجواب
عن الوجه الاول انا نمنع التعجيل من السيد بقي لما من الظن بحاجة السيد اليه في الحال اذ الظاهر انه لا يطلب
سقي الماء من غير حاجة اليه حتى انه لو لم يعلم او يظن ان حاجته اليه داعية في الحال لما نهض مرادا التعجيل
ولا حسن ذم العبد بالتاخير فان قبل اهل العرف انما يذمون العبد لمخالفته مطلق الامر ويقولون في معرض
الذم خالف امر سيده وذلك يدل على ان مطلق الامر هو المقتضي للتعجيل دون غيره قلنا انما نسلم صحة
ذلك في الامر المقيد بالقرينة دون المطلق والامر فيما نحن فيه مقيد شرعا ومعارض بمنعه مطلق الامر
بصحة عذر العبد بقوله انما اخرت لعدم علمي وظني بدعوى حاجته اليه في الحال وليس احد الامرين اولى
من الاخر وعن الثاني من وجهين الاول لا نسلم تعقب اقربه لانا كما لا نسلم ان قوله انت طالق وانت
حر تفيد صحة الطلاق والعتق بوضعه للغة بل ذلك بسبب جعل الشارع له علامة على ذلك الحكم الحالي لا
يلزمه من ذلك ان يكون للامر موضوعا للفور الثاني ان حاصله يرجع الى القياس في اللغة وهو ممتنع كما
سبق وعن الثالث والرابع ما سبق في المسئلة المتقدمة وعن الخامس ان تبجيح لابليس انما كان لاباءه

واستكباره

واستكباره ويدل عليه قوله تعالى الا ابليس ابى واستكبر ولتخيره على ادم بقوله انا خير منه خلقتني من نار
وخلقته من طين ولا يمكن اضافة التوبيخ الى الامر من حيث هو امر لانه منقسم الى امر ايجاب واستحباب
كما سبق تقريره ولا توبيخ على مخالفة امر الاستحباب اجماعا ولو كان التوبيخ على مطلق الامر لكان امر
الاستحباب موبخا على مخالفته فلم يبق الا ان يكون التوبيخ على امر الايجاب وهو منقسم الى امر ايجاب
على الفور وامر ايجاب على التراخي كما اذا قال اوجبت عليك متراخيا فلا يلزم منه ان يكون مطلق الامر
للايجاب حالا وان سلمنا انه توبيخ على مخالفة الامر في الحال ولكن لا نسلم ان الامر بالتعجيد كان مع
بل هو مقترن بقرينة مفيدة موجبة لحمله على الفور وهو قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا
له ساجدين وبيان التعجيد على جهة الاوصاف بقاء التعقيب وهي مقتضية للتعجيد عقيبها على الفور من
غير مهلة قولهم فلم يأته لا يكون مستلزما للفور بواسطة دلالته على وجوب الفعل قلنا الاصل عدم ذلك
قولهم انه يجب تعجيل اعتقاد وجوب الفعل قلنا لم يلزم منه تعجيل وجوب الفعل قولهم انه من لوازم
وجوب الفعل قلنا من لوازم وجوب تقديم الفعل او من لوازم وجوب الفعل قولهم انه من لوازم وجوب
الفعل قلنا من لوازم وجوب تقديم الفعل او من لوازم وجوب الفعل الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن
لا يلزم منه وجوب تقديم الفعل بدليل ما لو اجل الفعل مصرحا بتاخيره فانه يجب تعجيل اعتقاد وجوبه
وان لم يكن وجوب الفعل على الفور قولهم القول بالتعجيل احوط للمكلف قلنا الاحتياط انما هو باتباع
المكلف ما اوجبه ظنه فان ظن الفور وجب عليه اتباعه وان ظن التراخي وجب عليه اتباعه والا
نتقد بان يكون قد غلب على ظنه التراخي فالقول بوجوب التعجيل على خلاف ظنه يكون حراما وذلك كالمحرم
المحرم اضرار فلا يكون احتياطا قولهم لو جاز التاخير اما ان يكون الى غاية او الى غاية الى اخره فهو
منقوض بما لو صرح الامر بجواز التاخير فان كل ما ذكره من الاقسام متحقق فيه مع جواز تاخيره وما ذكره
من الامرين الاخيرين فهو عبارة على وجوب تعجيل الفعل المامور به فانهما ينطوي فيهما بدلان على المسافة
الى المخيرات والغفران والمراد به انما هو المسارعة الى سبب ذلك ولا تهافت على السبب انما هو بجهة الاقتضاء
والاقتضاء لا عموم له على ما بيان تقريره فلا دلالة لهما على المسارعة الى كل سبب للخيرات والمغفرة فيختص
ذلك بما اتفق على وجوب تعجيله من الافعال المامور بها ولا يعم كل فعل مامور **المسئلة السادسة**
الامر بالشيء على التعيين هل هو نهي عن اضداده اختلفوا فيه وتفصيل المذهب انا اصحابنا قالوا
عند هو الطلب القائم بالنفس وقد اختلفوا فيهم من قال الامر بالشيء بعينه نهي عن اضداده وان
طلب الفعل بعينه طلب ترك اضداده وهو قول القاضي ابي بكر في اول اقواله ومنهم من قال هو نهي عن
اضداده بمعنى انه يستلزم النهي عن الاضداد لا ان الامر هو عين النهي وهو ما اختاره القاضي في اخر

اقواله ومنهم من منع ذلك مطلقا واليه ذهب امام الحرمين والغزالي واما المعتزلة فالامر عندهم نفس
صيغة افعل وقد اتفقوا على ان غير هذه صيغة افعل لا تكون نهيا لان صيغة النهي لا تفيد الا النهي ودليل احدهما
عين الاخرى واما اختلفوا في ان الامر بالشيء هل يكون نهيا عن اضداده من جهة المعنى فذهب
القدماء من مشايخ المعتزلة المصنفين ومن المعتزلة من ضاد اليه كالقاضي وابي الحسين البصري وغيرهما
من المحققين منهم ومعنى كونه نهيا عن الاضداد من جهة المعنى عندهم ان صيغة الامر تقتضي
ايجاد الفعل والمنع من كل ما يمنع منه ومنهم من فصل بين امر الايجاب والندب وحكم بان الامر الايجاب
يكون نهيا عن اضداده ومفضيا الى تركها مانعة من فعل الواجب بخلاف المندوب ولهذا فان
اضداد المندوب من الافعال المباحة غير منهي عنها لانه تخييره ولا تنزيه والمختار انما هو التفصيل
وهو اما ان نقول بجواز التكليف بما لا يطاق او لا نقول فان قلنا بجوازه على ما هو مذهب الشيخ ابي
الحسن كما سبق تقريره فالامر بالفعل لا يكون نهيا عن اضداده ولا مستلزما للنهي عنها بل جائز
ان يؤمر بالفعل ويضده في حالة الواحدة فضلا من كونه منهيا عنه وان منعنا من ذلك فالمختار ان
الامر بالشيء يكون مستلزما للنهي عن اضداده لا ان يكون عين الامر هو عينا النهي عن الضد وسواء كان
الامر امر ايجاب او ندب اما انه مستلزم للنهي عن الاضداد فلان فعل المامور به لا يتصور الا بترك
اضداده وما لا يتم فعل المامور به دون تركه فهو واجب الترك ان كان الامر للايجاب ومندوب
الى تركه ان كان الامر للندب على ما سبق تقريره وهو معنى كونه منهيا عنه عبارة عن امر عدمي اضداده
الواجب يكون نهي تحريم وعن اضداد المندوب نهي تنزيه واما انه لا يكون عين الامر عين النهي اما اذا
قلنا ان الامر هو صيغة افعل فظاهر على ما سبق واما على قولنا انه الامر هو الطلب القائم بالنفس فلانا
اذا فرضنا الكلام في الطلب النفساني القديم نهو وان اتحد على اصلنا فانما يكون امرا بسبب تعلقه
بايجاد الفعل وهو من هذه الجهة لا يكون نهيا بسبب تعلقه بترك الفعل وهما بسببين متغايرين والتعلق
والمتعلق متغايران وان فرضنا الكلام في الطلب القائم بالمخلوق فهو وان تعدد فالامر منه انما هو
الطلب المتعلق باتحاد الفعل والنهي منه هو الطلب المتعلق بتركه وهما غيران فان قيل اذا كان الامر بالفعل
مستلزما للنهي عن اضداده لكان الامر بالعبادة مستلزما للنهي عن جميع المباحات المضادة
لها ويلزم من ذلك ان يكون حراما ان كان النهي نهي تحريم ومكروهة ان كان النهي نهي تنزيه وخروج
المباح عن كونه مباحا كما ذهب اليه الكعبي من المعتزلة بل يلزم منه ان يكون ما عدا العبادة
المامور بها من العبادات المضادة لها منهيا عنها وحرمة او مكروهة وهو محال كيف وان الامر
بالفعل قد يكون غافلا عن اضداده والغافل عن الشيء لا يكون ناهيا عنه لان النهي عن الشيء يستدعي

العلم

العلم به والعلم بالشيء مع الذهول عنه محال سلمنا انه مستلزم للنهي عن اضداده لكن يمتنع ان يكون النهي
عن الاضداد غير الامر بل يجب ان يكون هو هو بعينه كما قاله القاضي ابو بكر في احد قوليه وما حكيناه
انه انما وقع الاتفاق على انه يلزم من الامر بالفعل النهي عن اضداده فذلك النهي ان كان هو عين الامر
فاما ان يكون ضده له او مثلا او خلافا لا جائز ان يقع بالمضادة والا اجتمعا وتداخلا ولا جائز
ان يكون مثلا لان المتماثلان اضداد على ما عرف في الكليات جائز ان يكون خلافا والا لجاز وجود
احدهما دون الاخر كما في العلم والارادة ونحوهما ولجاز ان يوجد احدهما مع ضد الاخر كما يوجد العلم
بالشيء مع الكراهة المضادة لارادته ويلزم من ذلك انه اذا امر بالحركة المضادة للسكون عاد الكلام
النهي عن السكون مخالفا للامر بالحركة ان يجتمع الامر بالحركة والامر بالسكون المضاد للنهي عنه وهذا الامر
بالضدين معا وهو ممتنع على ما وقع به الفرض واذا بطلت المغايرة تعين الاتحاد وعلى هذا فالحركة
عين ترك السكون وسفل المجوهر بخصوصه عين تفريغه لحيزه وعين القرب من المشرق بالفعل الواحد عين
البعد عن المغرب فطلب احدهما يكون بعينه طلبا للاخر لاتحاد المطلوب والجواب عن السؤال الاول
انا لا نمنع من كون المباحات من الواجبات المضادة للمامور بها منهيا عنها من جهة كونها مانعة من فعل
المامور به لا في ذاتها كما نقول في فعل الصلوة في الدار المغصوبة انه في ذاته غير منهي عنه وان كان منهيا
عنه من جهة ما يتعلق به من شغل ملك الغير كما سبق تقريره ولا التفات الى ما يقال به من خروج
المباحات من كونها مباحة فان ذلك انما يلزم ان لو قيل بكونها منهيا عنها في ذواتها واما اذا قيل بكونها
منهيا من جهة كونها مانعة من فعل المامور به فلا قولهم انه تقدير امر بالفعل من هو غافل عن اضداده
قلنا لا نسلم ان الامر بالشيء عند كونه امرا به يتصور ان يكون غافلا عن طلب تركه لما يمتنع من فعل المامور
به من جهة الجملة وان كان غافلا عن تفصيله ونحن انما نريد بقولنا انه الامر بالشيء مستلزم
النهي عن الاضداد من جهة الجملة لا من جهة التفصيل قولهم انه يمتنع ان يكون النهي عن الاضداد غير
الامر بما دليله ما سبق وما ذكره القاضي ابو بكر من القائل بالمختار منه انما هو قسم المخالف للامر لا يلزم
من ذلك جواز انفكاك احدهما عن الاخر لجواز ان يكونا من قبيل المختلفات المتلازمة كما في المضادات
وكل مثلا زمين من الطرفين وبه يمتنع الجمع بين وجود احدهما وعدم الاخر ولا يلزم من جواز ذلك
في بعض المختلفات جوازه في الباقي واذا بطل ما ذكره من القائل الاتحاد بطل ما هو مبني عليه **المسئلة**
التاسعة مذهب اصحابنا والفقهاء واكثر المعتزلة انه الاتيان بالمامور به يدل على الاجزاء خلافا
للقاضي عبد الجبار من المعتزلة ومتبعيه فانه قال لا يدل على الاجزاء وقبل الخوض في الحجاج لا بد من
تحقيق معنى الاجزاء ليكون التوارد بالنفي والاثبات على محل واحد فنقول كون الفعل مجزيا قد يطلق بمعنى

انه امتثل به الامر عند ما اذا اتى به على الوجه الذي امر به وقد يطلق بمعنى انه وسقط القضاء واذا
علم معنى كون الفعل مجزيا فقد اتفق الكل على ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذي امر به يكون مجزيا بمعنى
كونه امتثالا للامر وذلك مما لا خلاف فيه وانما خلاف القاضي عبد الجبار في كونه مجزيا بالاعتبار الاخر وهو انه
لا يسقط القضاء ولا يمتنع مع فعله من الامر بالقضاء وهو مصرح به في حده وعلى هذا ظاهر استدل من
اصحابنا كامام الحرمين وغيره من القائلين بالاجزاء على كون الفعل امتثالا وخروجا عن عهدة الامر الاول
فقد استدل على محل الوفاق وحاد عن موضع النزاع لكن قد اورد ابو الحسين البصري اشكالا على تفسير
اجزاء الفعل بكونه مسقطا للقضاء وقال لو امر بالصلوة مع الطهارة فاتى بها من غير طهارة ومات عقيب
الصلوة فانه لا يكون فعله مجزيا وان كان القضاء ساقطا وجاء عليه بعض الاصحاب وقال يمتنع تفسير
الاجزاء بوجوب القضاء لانا نقل وجوب القضاء يكون الفعل الاول لم يكن مجزيا والعلة لا بد وان تكون
مغايرة للمعلول والوجه في ابطاله ان يقال اما الاول فلان الجزاء ليس هو نفس سقوط القضاء مطلقا ليلزم
ما قيل بل سقوط القضاء بالفعل في حق من يتعذر في حقه وجوب القضاء وذلك غير متصور في حق الميت واما
الثاني فلان علة صحة وجوب القضاء انما هو استدراك مصلحة ما فات من اصل العبادة او صفتها او مصلحة
ما لا تعقد سبب وجوبه ولم يجب المانع لا قبل واذا تنتج محل النزاع فنقول الفعل المامور
به لا يخ اما ان يكون قد اتى به المامور على نحو ما امر به من غير خلل في صفته وشرطه او اتى
به على نوع من الخلل والقسم الثاني لا نزاع في كونه غير مجزي ولا مسقط للقضاء وانما النزاع في القسم الاول
وليس النزاع فيه ايضا من جهة انه يمتنع ورود امر جديد بعد خروج الوقت بفعل مثل ما امر به اولا وانما
النزاع في ورود الامر بالفعل متصفا بصفة القضاء والمحتضنة لان القضاء عبارة عن استدراك ما فات
من مصلحة الاداء او مصلحة صفة او شرط واذا كان المامور به قد فعل على جهة الكمال والتمام من غير نقص
ولا خلل فوجوب القضاء استدراكا لما لا تحصل تحصيل الحاصل وهو محال ومن يقل القضاء انما يتعذر فيما
القضيه وهذا انما يتعذر مع تحقيقه المنازعة فيه وان كان لا يمكن امكان ورود الامر خارج الوقت
بمثل ما فعل الا عجزا انه لا يسميه قضاء ومن سماه قضاء فحاصل النزاع معه ابل الى اللفظ دون المعنى
مثبه الخصم الاول ان من صلى وهو يظن انه متطهر ولم يكن متطهرا مامور بالصلوة فان كان مامورا بها
مع الطهارة حقيقة فهي تحاصل ثم بصلاته حيث لم يكن متطهرا وان كان مامورا بالصلوة على حسب حاله
فقد اتى بما امر به على الوجه الذي امر به ومع ذلك يجب عليه القضاء اذا لم يكن متطهرا وكذا المفسد
للحج مامور بالمضي في حجه الفاسد على حسب حاله ويجب عليه القضاء الثانية ان الامر لا يدل على عين
طلب الفعل ولا دلالة له على امتناع التكليف بمثل فعل ما امر به فلا يكون مقتضيا له الثالثة ان

الامر بمثل النهي في الطلب والنهي لا دلالة فيه على فساد المنهي عنه فالامر لا يدل على كون المامور به مجزيا وجواب
الاول انا لا نسلم وجوب القضاء لكنه ليس واجبا بما امر به من الصلوة للظنون طهارتها ولا بما امر به من الصلوة
في الحج الفاسد لانه قد اتى بما امر به على النحو الذي امر به وانما القضاء استدراك لمصلحة ما امر به اولا
من الصلوة مع الطهارة والحج الموري عن الفساد وعن الثانية انا لا نمنع من ورود امر يدل على مثل ما فعل
اولا وانما المدعى انه اذا اتى بالمامور بفعل المامور به على نحو ما امر به امتنع وجوب القضاء بما ذكرناه
من التفسير وعن الثالثة انه قياس في اللغة وقد ابطلناه واسلم صحته غير انا لا نقول بانه الامر
يدل على الاجزاء بمعنى امتناع وجوب القضاء بل امتناع الامر هو المانع من وجوب القضاء على ما تقرر
وفرق بين الامرين **المسئلة الثانية** اذا وردت صيغة افعل بعد الحظر فقال قوم انها للوجوب قبل
الحظر اختلفوا فمنهم من اجراها على الوجوب ولم يجعل لسبق الحظر تاثيرا كالمعتزلة ومنهم من قال بانها
للاباحة ودفع الحجر لا غير وهو اكثر الفقهاء ومنهم من توقف كامام الحرمين وغيره والمختار انها ان
كانت ظاهرة في الطلب والاقتضاء وموقوفة بالنسبة الى الوجوب والندب على ما سبق تقريره كل واحد
من الامرين الا انها محتملة للاباحة والاذن في الفعل كما تقدم فاذا وردت بعد الحظر احتمل ان تكون مصروفة
الى الاباحة ودفع الحجر كما في قوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض
واذا طهرن فانتشروا وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي فادخروا واحتمل ان تكون مصروفة الى
الوجوب كالقبل للحائض والنفساء اذا زال عنها الحيض فصلي وصومي وعند هذا فاما ان يبقى متساوي
الاحتمالين او يترجح احدهما على الاخر فان قيل بالتساوي امتنع الجزم باحدهما ووجب التوقف وان
قيل بوجوب الترجيح وامتناع التعارض من وجه فليس اختصاص الوجوب به اولى من الاباحة الا ان
يقوم الدليل على التخصيص والاصل عدمه وعلى هذا فيجب التوقف كيف وان احتمال الحمل على الاباحة
ارجح نظرا الى غلبة ورود مثل ذلك للاباحة دون الوجوب وعلى كل تقدير فيمتنع الصرف الى الوجوب
وبالجملة فهذه المسئلة مستمرة من ان صيغة افعل اذا وردت مطلقة هل هي ظاهرة في الوجوب او
الندب او موقوفة وقد تقدم ما حكيناه فيه **المسئلة التاسعة** اذا ورد الامر بعبادة في
وقت مقدر فلم يفعل فيه لعذر او بغير عذر فعلت فيه على نوع من الخلل اختلفوا في وجوب
قضائها بعد ذلك الوقت هل هو بالامر الاول او بامر جديد والاول هو مذهب الحنابلة وكثير من
الفقهاء والثاني هو مذهب المحققين من اصحابنا والمعتزلة ونقل عن ابي زيد الدبوسي انه
قال بوجوب القضاء بقياس الشرع وان ورد مطلقا غير مقيد بوقت فمن قال بحمله على الفور اختلفوا

فيما اذا وقع الاخلال به في الاول وقت الامكان هل يجب قضاؤه بنفس ذلك الامر وبامر مجدد و
المختار انه مهما قيد الامر بوقت فالقضاء بعده لا يكون الا بامر مجدد وبيانه من وجوه الاول انه
لو كان الامر الاول مقتضيا للقضاء لكان مشعرا به وهو غير مشعر به فانه اذا قال صم في يوم الخميس
او صل في وقت الزوال فانه لا استفادة له بايقاع الفعل في غير ذلك الوقت لغة الثاني انه اذا علق
الفعل بوقت معين فلا يخلو ان يكون ذلك لحكمة ترجع الى المكلف اذ هو الاصل في شرع الاحكام وسوا
ظهرت الحكمة ولم تظهر وتلك الحكمة اما ان تكون حاصلة من الفعل في غير ذلك الوقت او غير حاصلة
وليست حاصلة الثالث اوجد الاول انه يحتمل ان يكون ويحتمل ان لا يكون والاصل العدم والثاني انها
لو كانت حاصلة فاما ان يكون مثلها في الوقت الاول او ان يكون ازيد والاول باطل لحث
على ايجاد الفعل بعد فوات وقته اولى من ايجاده في الوقت وهو محال وان كانت مثلا فهو ممتنع والا
لما كان تخصيص احد الوقتين بالذكر اولى من الاخر الثالث هو ان الفعل في الوقت موصوف بكونه اداء
وقد قال تعالى ان تقربوا الصلوة بل تمثل اداء ما افترضت عليهم واذا لم تكن حاصلة في الوقت الثاني
حسب حصولها في الوقت الاول فلا يلزم من اقتضاء الامر بالفعل في الوقت الاول ان يكون مقتضيا له
فيما بعده وصار هذا كالامر الطبيب بشرب الدواء في وقت فانه لا يكون مثلا والعبرة ذلك الوقت
وكذا اذا علق الامر بشرط صحيح كاستقبال جهة معينة او مكان معين كالامر بالوقوف عرفة فانه
لا يكون مثلا والعبرة الوجه الثالث من الوجوه الاول هو ان العبادات المامور بها منقسمة الى ما يجب
قضاؤه كالصوم والصلوة والى ما لا يجب كالجمعة والجهاد فلو كان الامر مقتضيا للقضاء لكان القول
بعدم القضاء فيما فرض من الصور على خلاف الدليل وهو ممتنع الرابع قوله من نام عن صلوة او سها
فليصلها اذا ذكرها امر بالقضاء ولو كان مامورا به بالامر الاول لكانت فائدة الخبر التاكيد ولما لم يكن
مامورا به كانت فائدة التاسيس وهو اولى لعظم فائدته فان قيل ما ذكرتموه معارض من خمسة اوجه
الاول قوله ع اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم ومن فاته الوقت الاول فهو مستطيع للفعل في الوقت
الثاني الثاني هو ان الامر انما يدل على طلب الفعل وهو مقتضاه لا غير واما الزمان فلا يكون مطلوبا
بالامر اذ ليس هو من فعل المكلف وانما وقع ذلك ضرورة كونه ظرفا للفعل الثالث هو ان الغالب
من العبادات في الشرع انما هو القضاء بتقدير فوات اوقاتها المعينة ولا بد لذلك من مقتض والاصل
عدم كل ما سوى الامر السابق فكان هو المقتضي الرابع انه لو وجب القضاء بامر مجدد لكان اذا كان
في الامر الاول ما كان للتسمية قضاء معنى الخامس ان العبادة حال فعله ثم ما وقت المفروض كالاجل
لها ففوات اجلها لا يوجب سقوطها كما في الدين للادمي ولانه لو سقط وجوب الفعل بفوات

الوقت

فوات الوقت لسقط المأثم لانه من احكام وجوب الفعل ولان الاصل بقاء الوجوب فالقول بالسقوط بفوات
الاجل على خلاف مقتضى الاصل والجواب عن المعارضة الاولى ان تخيير دليل وجوب الاتيان بما استطيع
من المامور به وانما يفيدان لو كان الفعل في الوقت الثاني داخلا تحت الامر الاول وهو محل النزاع وعن
الثاني ان الامر اقتضى مطلق الفعل وفعله مخصوصا بصفة وقوعه في وقت معين الاول ممنوع والثاني
مسلم وعن الثالث ان القضاء فيما قيل بقضائه انما كان بناء على ادلة اخر غير الامر الاول قولهم الاصل عدم
ما سوى الامر الاول قلنا والاصل عدم دلالة الامر الاول عليه كيف وقد بينا عدم دلالته وعن الرابع انما
سمي قضاء لكونه مشتركا للفات عن مصلحة الفعل المامور به او لا او مصلحة وصفته كما تقدم تحقيقه وعن
الخامس منع كون الوقت اجلا للفعل المامور به اذ الاجل عبارة عن وقت مهلة تاخير المطالبة بالواجب
من اوله الى اخره كما في الحول بالنسبة الى وجوب الزكوة ولذلك لا يأثم باخراج وقت الاجل عن قضاء الدين
واخراج الحول عن اداء الزكوة فيه ولا كذلك الوقت المقدر للصلوة بل هو صفة الفعل الواجب ومن وجب
عليه فعلا بصفة لا يكون مؤديا له دون تلك الصفة وبيانه من وجوه الاول انه لو كان الامر لذلك الغير لكان
ذلك مقتضاه لغة ولو كان كذلك لكان قوله ع لا وليا الصبيان مروهم بالصلوة ومروا بنيكم بالصلوة
بالصلوة من الشارع وليس كذلك لوجهين الاول ان الامر الموجه نحو الاولياء امر تكليف ولذلك يذم الولي
بتركه شرعا فلو كان ذلك ايضا امرا للصبيان لكانوا مكلفين بامر الشارع وخاصة ذلك نحو الذم بالمخالفة
شرعا وهو غير متصور في حق الصبيان لعدم فهمهم لخطاب الشارع ويدل عليه قوله ع رفع القلم عن ثلثة
عن الصبي حتى يبلغ الحديث ويمكن ان يقال فيما الامر الولي والصبي وان كان واحدا غير ان نسبته اليهما مختلفة
فلا يمتنع اختلافهما في الذم بسبب ذلك الثاني انه لو كان امرا للصبي لم يخل اما ان يكون اهلا لفهم خطاب
الشارع او لا يكون اهلا له فان كان الاول فلا حاجة الى امر الولي له وان يكون احد الامرين تاكيدا والاصل
في افادة الالفاظ لمعانيها انما هو التاسيس وان لم يكن اهلا له فامره وخطابه خلاف الاجماع واذا لم يكن
امر الولي بامر الصبيان امرا للصبيان فلا يخ ما ان يكون ذلك لعدم اقتضائه لذلك لغة او لمعارض والمعارض
يلزم منها تعطيل احد الدليلين عن افادته وهو خلاف الاصل فلم يبق الا ان يكون ذلك لعدم اقتضائه
له لغة وهو المطلوب الثالث من الوجهين الاولين انه يحسن ان يقول السيد لعبده سالم مرغما
مكذا ويقول المخاطب لا نطيعه ولا يعد ذلك مناقضة في كلامه ولو كان ذلك امرا للغائب لكانه قال اوجبت
عليك طاعتي ولا تطعني وهو مناقض وعلى هذا الوجه يدل على المامور ان ياخذ من غيره فلا يكون
ذلك ايجابا للاعطاء على ذلك الغير كما في قوله تعالى فيه من اموالهم صدقة فان ذلك لا يدل على ايجاب
اعطاء الصدقة على الامة بنفس ذلك الايجاب بل ان وجب فانما يجب بدليل اخر موجب لطاعة

الرسول فيما يحكم به تعظيما له وتنفيذا لما يلزم من مخالفته من تحقيره وهضمه في اعين الناس المبعوث عليه
المفضي الى الاخلال بمقصود البعثة والا فلا يبعد ان يقول السيد لاحد عبيده اوجبت عليك ان تاخذ
من العبيد الاخر كذا وتقول للاخر حرمت عليك مواقعته من غير منا قضية فيما اوجبه ولو كان ايجاب
ذلك على احد العبيدين ايجابا على العبد الاخر كان تناقضا فان قيل وجوب الاخذ تابع لا عطاء وما لا تم
الواجب الا به فهو واجب قلنا ان كان الوجوب متعلقا بنفس الطلب فهو غير متوقف على الاعطاء
وان كان متعلقا بنفس الاخذ فان كان لا يتم ذلك دون الاعطاء فليس كل ما يتوقف عليه الواجب
يكون واجبا الا ان يكون ذلك مقدورا للمكلف وجب عليه الاخذ واعطاء الغير غير مقدور له فلم وجب
عليه الاخذ فلا يكون واجبا **المسئلة الحادية عشر** اذا امر بفعل من الافعال حكم غير مقيد في اللفظ
بقيد خاص قال بعض اصحابنا الامر انما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ولا تعلق له بشيء من جزئياتها ودلالته
كالامر بالبيع فانه لا يكون امرا بالبيع بالغبن الفاحش ولا بيع المثل اذ هما متفقان في مسمى البيع
ومختلفان بصفتيهما والامر انما تعلق بالامر المشترك وهو غير مستلزم للاختصاص به كل واحد من الامرين
فلا يكون الامر المتعلق بالاعم متعلقا بالاخص لانه لا يدل القرينة على ارادة احد الامرين قال ولذلك
قلنا ان الوكيل بالبيع المطلق لا يملك البيع بالغبن الفاحش وهو غير صحيح وذلك لان ما به الاشتراك
بين الجزئيات معنى كلي لا تصور لوجوده في الاعيان والا كان موجودا في جزئياته ولزم من ذلك انحصار
ما يصلح لاشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك وهو محال وعلى هذا فليس معنى اشتراك الجزئيات في
المعنى الكلي سوى ان الحقائق المطابقة للطبيعة الموصوفة بالكلية الطبيعية الجزئية يمكن تصور وجوده فليس
في غيرها الا ذهنا واذا كان كذلك فالامر بطلب ايقاع الفعل على ما تقدم وطلب المسمى ليس هو كونه متصورا
في نفس الطالب على ما تقدم تقريره وايقاع المعنى الكلي في الاعيان غير متصور في نفسه فلا يكون متصورا
في نفس الطالب فلا يكون امرا به ولانه يلزم منه التكليف بما لا يطاق ومن امر بالفعل ثم لا يرى انه
مكلف بما لا يطاق فاذا الامر لا يكون بعقل الجزئيات الواقعة في الاعيان لا بالمعنى الكلي وبطلان ما ذكره
ثم وان سلم انه الامر متعلق بالمعنى المشترك وهو المسمى بالبيع فاذا الى المامور ببعض الجزئيات
كالبيع بالغبن الفاحش فقد اتى بما هو مسمى البيع المامور به المركب فيه ان يمتنع نظرا الى مقتضى صيغة
الامر المطلق بالبيع وان قيل بالبطلان فلا يكون ذلك لعدم دلالة الامر به بل لدليل معارض **المسئلة
الثانية عشر** الامران المتعاقبان اما ان لا يكون الثاني معطوفا على الاول او يكون معطوفا فان كان
الاول فاما ان يختلف المامور به او يتماثلا فان اختلف فلا خلاف في اقتضاء المامورين على اختلاف
المذاهب في الوجوب والندب والوقت وسواء امكن الجمع بينهما كالصلوة مع في مكانين او الصلوة مع اداء

الزكوة

الزكوة وان تماثلا فاما ان يكون المامور به قابلا للتكرار او لا يكون قابلا له فان لم يكن قابلا كقوله
يوم الجمعة فانه للتاكيد المحض وان كان قابلا للتكرار فان كانت العادة قاضية بتكرر كقول السيد
لعبده اسقني ماء فكذا الثاني منهما معرفا كقوله اعط زيدا درهما اعط زيدا الدرهم فلا خلاف
ايضا في كونه للتاكيد لكن الاول خالفه الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من التكرار والثاني عن معرف
كقوله صل ركعتين فقال القاضي عبد الجبار ان الثاني يفيد عين ما افاده الاول ويلزم الاتيان باربع
ركعات مصيرا منه الى ان الامر الثاني لو انفرد فاذا اقتضا الركعتين فكذا اذا تقدمه امر اخر لان القضاء
لا يختلف وخالفه ابو الحسين البصري بالذهاب الى التوقف والتردد بين حمل الامر الثاني على الوجوب
والتاكيد للاول والاظهر انه اذا لم تكن العادة مانعة من التكرار ولا الثاني معرفا بل مقتضى الامر الثاني
غير مقتضى الاول وسوا قلنا ان مقتضى الامر الوجوب او الندب او موقوف بين الوجوب والندب
كما سبق لانه لو كان مقتضيا غير ما اقتضاه الاول كانت فائدته التاكيد ولو كان مقتضاه غير ما
اقتضاه الاول كانت فائدته التاسيس وهو اصل والتاكيد فرع وحمل اللفظ على الفائدة الاصلية الاولى
فان قيل الاول انه يلزم منه تكثير مخالفة النص الاصلي ودليل براءة الذمة من القدر الزائد والامر احد
الامرين اولى من الاخر فهو معارض بما يلزم من التاكيد من مخالفة ظاهر الامر فانه اما ان يكون ظاهرا
في الوجوب او الندب او هو مترددا بينهما على وجه لا خروج له عنهما على خلاف المذاهب وحمله على
التاكيد خلاف ما هو الظاهر من الامر واذا تعارض الترجيحات سلم لنا ما ذكرنا ولا كيف وانه محتمل ان
يكون للوجوب في نفس الامر مع تركه محذور فوات المتمم من الواجب بتحصيل مقتم التاكيد ولا يخفى ان
تقوية مقتم التاكيد وتحصيل مقتم الواجب اولى واما ان كان الامر الثاني معطوفا على الاول فان كان
المامور به مختلفا فلا نزاع ايضا في اقتضائهما للامورين امكن الجمع بينهما ام لم يكن وان تماثلا فالمامور به
ان يقبل التكرار فالامر الثاني للتاكيد من غير خلاف كقوله يوم الجمعة وصم يوم الجمعة وان كان قابلا
للتكرار فان لم تكن العادة مانعة من التكرار ولا الثاني معرفا حكم على ما اذا تقدم فيما اذا لم يكن
حرف عطف وبين بمرجح اخر وهو موافقة الظاهر من حرف العطف وذلك كقوله صل ركعتين وصل
ركعتين واما ان كانت العادة تمنع من التكرار او كان الثاني معرفا كقوله اسقني ماء واسقني
ماء وكقوله صل ركعتين وصل ركعتين فقد تعارض الظاهر من حرف العطف مع اللام المعرف او مع
منع العادة من التكرار وبقي الامر على ما ذكرناه فيما اذا لم يكن حرف العطف ولا ثم تعريف ولا عادة
مانعة من التكرار وقد عرف مانعه واما ان اجتمع التعريف والعادة المانعة من التكرار في معاقبة
حرف العطف كقوله اسقني ماء واسقني الماء فالظاهر الوقت لان حرف العطف مع ما ذكرناه

من الترجيح السابق الموجب لحمل الامر الثاني على التاسيس واقع في مقابلة العادة المانعة من التكرار ولا من
التعريف ولا يعيد ترجيح احد الامرين بما يقترن من ترجيحات اخر **الصنف الثاني** في انهما هل هما انه للامر
النهي مقابلا للامر فكلما يقال في حد الامر على اصولنا واصول المعتزلة من المرتضى والمختار فقد يقال مقابلة
في حد النهي ولا يخفى وجه الكلام فيه والكلام في ان النهي على اصولنا اصحابنا هل له صيغة تخصه وتدل
عليه فعلى ما سبق في الامر ايضا وان صيغة لا تفعل وان تردت بين سبعة محامل وهي التحريم والكراهة
والتحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك وبيان العاقبة كقوله ولا تحسبنا الله غافلا والدعاء كقوله لا تؤاخذنا والتسلية كقوله لا تمدن
انفسنا واليأس كقوله لا تعتذروا اليوم والارشاد كقوله لا تسئلوا عن اشياء فهي حقيقة في طلب الترك
واقتضائه ومجاز فيما عداه وانما هل هي حقيقة في التحريم والكراهة او مشتركة بينهما او موقوفة فعلى ما
سبق في الامر من المرتضى والمختار والخلاف في اكثر مسائله فعلى وزان الخلاف فيه مقابلا لها وما حدها
كما حدها فعلى الناظر بالنقل طلا اعتبار غيرانه لا بد من الاشارة الى ما تدعوا الحاجة الى معرفته من المسائل
الخاصة بالنهي لاختصاصها بما خذ لا تحقق لها في مقابلا لها فمن مسائل الامر وهي ثلث مسائل **المسئلة الاولى**
اختلفوا في انهما من المقترنات والعقود المفيدة لاحكامها كالبيع والنكاح ونحوه هل يقتضي فسادها ام لا
فذهب جماهير الفقهاء من اصحاب الشافعي ومالك وابي حنيفة واحمد بن حنبل وجمع اهل الظاهر وجماعة
من المتكلمين الى فسادها كلها واختلفوا في جهة الفساد فمنهم من قال به من جهة الشرع دون اللغة ومنهم من لم يقل بالفساد وهو اختيار المحققين من اصحابنا كالمفيد
والغزالي وكثير من الحنفية وبه قال جماعة من المعتزلة كابي عبد الله البصري وابي الحسين
الكراجكي والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وكثير من مشايخهم ولم نعرف خلافا في زماننا
عنه لعنه الله انه لا يفسد كالنهي عن البيع في وقت النداء يوم الجمعة الا ما نقل عن مذهب مالك واحمد بن
حنبل في احدى الروايتين عنه والمختار اما نهي عنه لعينه فالنهي لا يدل على فساده من جهة اللغة بل من
جهة المعنى اما انه لا يدل على الفساد من جهة اللغة فلانه لا معنى لكون التصرف فاسدا سوى انتفاء
احكامه وثمراته المقصودة منه وخروجه عن كونه سببا مفيدا لها والنهي فهو طلب ترك الفعل ولا اشعار
له لسلب احكامه وثمراته واخراجه عن كونه سببا مفيدا لها ولهذا فانه لو قال الصبي عن ذبح شاة
الغير بغير اذنه لعينه ولكن ان فعلت صلت الذبيحة وكان ذلك سببا للحل وتفيد عن سببا لا
خارجة الا بن لعينه وان فعلت ملكتها وتفيد عن بيع مالا الربا متفاضلا لعينه وان فعلت ثبت الملك
وكان البيع سببا له فانه لا يكون متناقضا ولو كان النهي عن التصرف لعينه مقتضيا لفساده لكان ذلك
متناقضا واما انه يدل على الفساد من جهة المعنى وذلك لان النهي طلب ترك الفعل وهو اما ان يكون لمفهم

بالشارع

على الفساد لغة ولكن لا نسلم دلالته على الفساد من جهة المعنى وما ذكروه من وجوب ترجيح مفهم
النهي على مفهم الصحة فغاية انه يناسب نفي الصحة وليس يلزم من ذلك نفي الصحة الا ان يبين له
شاهد بالاعتبار ولم يتبين له شاهدا بالاعتبار كان الفساد لازما من القياس لا من نفس النهي ولا من معناه
فالجواب عن قوله من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد من ثلثة اوجه الاول لا نسلم ان الفعل المأتي
به من حيث انه سبب لترتب احكامه عليه ليس من الدين حتى يكون مردودا الثاني انه اراد
به الفاعل وتقديره من ادخل في ديننا ما ليس منه فالفاعل رد اي مردود ومعنى كونه مردودا
انه غير مثاب ونحن نقول به فان قيل عود الضمير الى الفعل اولى اذ هو اقرب مذكور قلنا لا لانه يلزم
منه المعارضة بينه وبين ما ذكرناه من الدليل ولا شك فيما اذا عاد الى الفاعل فكان عوده الى الفعل
الثالث انه وان عاد الى نفس الفعل المنهي عنه الا ان معنى كونه مردودا بمعنى انه غير مقبول
وبما لا يكون مقبولا هو الذي لا يكون مثابا عليه ولا يلزم من كونه غير مثاب عليه انه لا يكون سببا لترتب
احكامه الخاصة به عليه وهو عين محل النزاع وعن الحديث الاخر ما ذكرناه من الوجه الثاني والثالث
ثم وان سلمنا دلالتهما على الفساد فليس في ذلك ما يدل على ان الفساد من مقتضيات النهي بل من دليل
اخر وهو قوله فهو رد ونحن لا ننكر ذلك وعن الاجماع لا نسلم صحة احتجاجهم بدلالة النهي لغة على
الفساد بل ان صح ذلك فانما يصح بالنظر الى دلالة الالتزام على ما قرناه ويجب الحمل عليه جمعا بينه
وبين ما ذكرناه من الدليل وبه يخرج الجواب عن الوجه الاول من المعنى وعن الثاني من المعنى وعن
الثالث من المعنى ان النهي وان كان مقابلا للامر فلا نسلم ان الامر مقتض للصحة حتى يكون النهي مقتضيا
للفساد وان سلمنا انتفاء الامر للصحة وان النهي مقابلا له فلا نسلم لزوم اختلاف حكميهما لجواز اشتراك
المتقابلات في لازم واحد وان سلم انه يلزم من ذلك تقابل حكميهما فلا يلزم ان لا يكون النهي مقتضيا
للصحة اما ان يكون مقتضيا للفساد فلا واما التفتيش بالنهي عن الفعل لعينه فلا يتصور ان يكون عبادة
مامورا بها ومما لم يكن عبادة فلا يصح صحته عبادة وان قيل بفساده من جهة خروجه عن كونه
سببا لترتب احكامه الخاصة به عليه فهو محل النزاع والمناقضة انما تلزم بالنظر الى دلالة الملازمة
دون اللغة وعن الاعتراض الاخير انا لا نقيض بالفساد لوجود ما يناسب الفساد ليفتقر الى شاهد
بالاعتبار وانما تقتضيه بالفساد لعدم المناسب المعتبر بما بيناه من استلزام النهي لذلك **المسئلة**
الثانية اتفق اصحابنا على ان النهي عن الفعل لا يدل على صحته ونقل ابو زيد عن محمد بن الحسن وابي حنيفة
انهما قالا يدل على صحته والمختار مذهب اصحابنا لوجوه الاول انه لو دل على الصحة اما ان يكون يدل
عليها بلفظه او معناه اذ لا اصل عدم ما سوى ذلك واللازم ممتنع وبيان امتناع دلالة على الصحة

بلفظ

بلفظه ان صحة الفعل لا معنى لها سوى ترتب احكامه الخاصة به عليه والنهي لغة لا يدل على
طلب ترك الفعل ولا اشعار له بعين ذلك نفيا ولا اثباتا وبيان امتناع دلالته على الصحة بمعناه
ما بيناه من ان النهي معناه يدل على الفساد في المسئلة المتقدمة فلا يكون دالا مفيدا لنقيضه
وهو الصحة الوجه الثاني انا اجمعنا على وجود النهي حيث لا صحة كالنهي عن بيع الملاقيح والمضامين
وحبل الحبلة وكالنهي عن الصلوة في ايام الحيض بقوله دعي الصلوة ايام اقرائك والنهي عن نكاح
ما نكح الاباء ولو كان النهي مقتضيا للصحة لكان تخلف الصحة مع وجود النهي على خلاف الدليل
وهو خلاف الاصل سواء كان المعارض والمعارض فان قيل اذا نهى الشرع عن صوم يوم النحر وعن
الصلوة في الاوقات والاماكن المكروهة وعن بيع الربا فالاصل تنفيذ بل لفظ الصلوة والصلوة والبيع
على عرف الشارع وعرف الشارع في ذلك انما هو الفعل المعتبر في حكم شرعا فلو لم يكن التصرف المنهي
عنه كذلك لما كان هو التصرف الشرعي وهو ممتنع قلنا اولا لا نسلم وجود عرف الشرع في هذه الاسماء
لما سبق وان سلمنا ان له عرفا لكن في طرف الاوامر والنواهي الاولى مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فالنهي
انما هو عن التصرف اللغوي دون الشرعي وان سلمنا عرف الشارع في هذه الاسماء ولكن لا نسلم
ان عرفه فيها ما ذكروه بل ما هو بحال يقع ويكون صحيحة ويجب الحمل على ذلك جمعا بين الادلة ولا
يلزم من كون التصرف مما لا تصح وقوع الصحة كيف وان ما ذكروه منتقض بما ذكرناه من المناهي
مع انتفاء الصحة عن صفيها انها **المسئلة الثالثة** اتفق العقلاء على ان النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء
عنه دائما خلافا لبعض الشاذين ودليل ذلك انه لو قال السيد لعبده لا تفعل كذا وقدرنا نهيه
مجردا عن جميع القرائن فان العبد يفعل ذلك ولو في اي وقت قدر بعد مخالفا لنهي سيده مستحقا
للذم في عرف العقلاء واهل اللغة ولعل لكن النهي مقتضيا للتكرار لما كان كذلك فان قيل لا خفاء بان
النهي مقيد ويراد به التمام كما في النهي عن الزنا وشرب الخمر ونحوه ومقيد ولا يراد به الدوام كما في
الحائض عن الصوم والصلوة ونحوه والصورتان مشتركان في طلب ترك الفعل لا غير وجمعهما في معنى
في احدى الصورتين وعدم دوامه في الاخرى والاصل ان يكون اللفظ حقيقة فيهما من غير اشتراك
ولا تجوز والدال على القدر المشترك لا يكون دالا على ما اختص بكل واحد من الطرفين المختلفين وايضا
فانه لو كان النهي مقتضيا للدوام لكان عدم الدوام في بعض صور النهي على خلاف الدليل وهو ممتنع قلنا النهي
حيث ورد غير مراد به الدوام يجب ان يكون ذلك القرينة نظرا الى ما ذكرناه من الدليل وما قلتم ان ذلك
يلزم منه الاشتراك والتجوز قلنا وان لزم منه التجوز وهو على خلاف الدليل لافتقاره الى القرينة الصارفة
عن ان جعله حقيقة في المرة الواحدة فانه يوجب جعله مجازا في الدوام والتكرار وحقيقة في المرة

الواحد اولى من العكس بل جعله حقيقة في التكرار اولى لامكان التجوز به عن البعض لكونه مستلزما له ولو
جعلناه حقيقة في البعض لما امكن التجوز به عن التكرار لعدم استلزامه له وبه ينفع ما ذكروه من الوجه
الثاني انتهى **الصنف الثالث** في معنى العام والخاص ويشتمل على مقدمة ومسايل اما المقدمة فتوضيح معنى
العام والخاص وضع العموم فقد قال ابو الحسين البصري العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له دلالة
على ذلك بحسب اصحابنا وهو ناسد من وجهين الاول انه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس
المقصود هاهنا من التحديد شرح اسم العام حتى يكون الحد لفظيا بل شرح المسمى اما بالحد الحقيقي او التام
وما ذكره خارج عن القسمين الثاني انه غير مانع لانه يدخل فيه قولنا القاتل لضرب زيد عمرا فانه لفظ مستغرق
لجميع ما هو صالح ليس بعام وقال الغزالي انه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا وهو
غير جامع فان لفظ المعدوم والمستحيل من الالفاظ العامة ولا دلالة على شيئين فصاعدا اذ المعدوم ليس
بشيء عنده وعند اهل الحق من اصحابنا والمستحيل بالاجماع وان كان جامعا الا انه غير مانع فان قولنا
عشرة دفعة ليس من الالفاظ العامة وان كان مع اتحاده دالا على شيئين فصاعدا وهو الاحاد التي تحتها
والحق في ذلك ان يقال العام هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدا مطلقا فقولنا اللفظ وان كان
كالجنس للعام والخاص ففيه فايدة تقييد العموم بالالفاظ لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها
عند اصحابنا وجمهور الائمة كما ياتي تعريفه وقولنا الواحد احتراز عن قولنا ضرب زيد عمرا وقولنا الدال
على شيئين ليندرج فيه الموجود والمعدوم وفيه انه احترز عن الالفاظ المطلقة كقولنا رجل ودرهم
وعن اسماء الاعلام كزيد وعمرو فان لفظه رجل ودرهم وان كانت صالحة لكل واحد من احاد الرجال
واحاد الدراهم فلا يتناولها معا بل على سبيل البدل وقولنا فصاعدا احتراز عن لفظ اثنين وقولنا
منهم احتراز عن قولنا عشرة ومائة مخرج من الاعداد المفردة ولا حاجة بنا الى قولنا من جهة واحدة
احترازا عن الالفاظ المشتركة والمجازية اما عند من يعتقد كونها من الالفاظ العامة كما ياتي تحقيقه
فالمحدود لا يكون من احد هذين القيدين جامعا واما عندي لا يقول بالتعميم فلا حاجة به الى هذا القيد اذ
اللفظ المشترك غير دال على مسميات معا بل على طريق البدل فكان الحكم في اللفظ الدال على وجهة الحقيقة
والمجاز في الحد المذكور ما يدل والنقض بذلك وهو قولنا الدال على شيئين معا واما الخاص فقد قيل فيه
هو كل ما ليس بعام وفيه مانع لدخول الالفاظ المطلقة فيه فانها لعدم دلالتها لا توصف بعموم ولا يختص
ثم فيه تعريف خاص لسلب العام عنه ولا يخ اما ان يكون بينهما واسطة او لا فان كان الاول فلا يلزم
من سلب العام تعيين الخاص وان كان الثاني فليس تعريف احدهما بسلب حقيقة الاخر عنه اولى من العكس
وانه فان اللفظ قد يكون خاصا كلفظ الانسان فانه خاص بالنسبة الى لفظ الحيوان وما خرج عن كونه

عاما بالنسبة الى ما تحته وان قيل انه ليس بعام من جهة ما هو خاص ففيه تعريفا لخاص بالخاص
وقد يطلق باعتبارين الاول وهو اللفظ الواحد الذي لا يصلح مدلوله لاشتراك كثيرين فيه
كاسماء الاعلام من زيد وعمرو ونحو الثاني ما خصوصية بالنسبة الى ما هو اعم منه وحده انه اللفظ
الذي يتناول مدلوله وعلى غيره مدلوله لفظا من جهة واحدة واما مفهوم معنى العام والخاص فاعلم ان اللفظ
العام ينقسم الى العام الاعم منه كالمذكور فانه يتناول الموجود والمعدوم والمعلوم والمجهول والى خاص لا اعم
منه كاسماء الاعلام والى ما هو عام بالنسبة وخاص بالنسبة كلفظ الحيوان فانه عام بالنسبة الى
ما تحته من الانسان والفرس وخاص بالنسبة الى ما فوقه كلفظ الجوهر والجسم ونحوه اما صيغ العموم
عند القايلين بها فهي اما ان تكون عامة فيمن يعقل وما لا يعقل جميعا وانزاما مثل اي في الجزاء والاستفهام
واسماء الجموع المعرفة اذا لم يكن عهد وسواء كان جمع سلامة او تكسير كالمسلمين والرجال والمنكرة كرجال
ومسلمين والاسماء المؤكدة لها مثل كل وجميع واسم الجنس اذا دخله الالف واللام عن غير عهد كالرجل
والدرهم والنكرة المنفية كقولك لا رجل في الدار وما في الدار من رجل والاضافة كقولك ضربت عبيدي
وانفقت دراهمي واما عامة فيمن يعقل دون غيره كمن في الجزاء والاستفهام تقول من عندك اؤمن
جاءني اكرمته واما عامة فيما لا يعقل اما مطلقا من غير اختصاص بجنس مثلا ما في الجزاء كقولك على اليد ما
اخذت حتى ترد والاستفهام تقول ماذا صنعت واما لا مطلقا بل مختصة ببعض اجناس فالا يعقل مثل
متى في الزمان جزاء واستفهاما تقول متى لقاء القوم ومتى حبيبتي اكرمتك واذا اتينا ما اردنا من بيان
المقدمة فلنشرع الان في مسائل وهي خمس وعشرون مسئلة **المسئلة الاولى** اتفق العلماء على ان العموم
من عوارض الالفاظ حقيقة واختلفوا في معرفة حقيقة المعاني فنفاه المجهور واثبته الاقلون وقد احتج
المثبتون بقولهم الاطلاق شايع ذايع في لسان اهل اللغة يقولهم عم الملك الناس بالعطا والانعام
وعمهم المطر والخصب والخير وهذه الامور من المعاني لا من الفاظ والاصل في الاطلاق الحقيقة اجاب
النافون بان الاطلاق في مثل هذه المعاني مجاز لوجهين الاول انه لو كان حقيقة في المعاني
لاطرد في كل معنى اذ هو لازم للحقيقة وهو غير مطرد ولهذا فانه لا يوصف شيء من المعاني المجازية
الواقعة في اسناد الاسناد اليها كزيد وعمرو بكونه عاما لا حقيقة ولا مجاز الثاني انه من لوازم العام
ان يكون متحدا ومع اتحاده متناولا لامور متعددة من جهة واحدة والعطاء والانعام الخاص بكل
واحد من الناس غير الخاص بالاخر وكذلك المطر فان كل جزء اختص منه بجزء من الارض لا وجود له بالنسبة
الى الجزء الاخر منها وكذلك الكلام في الخصب فلم يوجد من ذلك ما هو مع اتحاده يتناول اشياء من جهة

واحدة فلم يكن عاما حقيقة بخلاف اللفظ الواحد كلفظ الانسان والفرس واجاب المثبتون عن الاول بان
العموم وان لم يكن مطردا في كل معنى فهو غير مطرد في كل لفظ فان اسماء الاعلام كزيد وعمرو ونحوه
لا يتصور عروض العموم له لا حقيقة ولا مجازا فان كان عدم اطراده في المعاني مما يبطل عروضه للمعاني
حقيقة فكذلك في الالفاظ ولئن كان ذلك لا يمنع في الالفاظ فكذلك في المعاني خروجه عدم الفرق وعن الوجه
الثاني انه وان تعدد عروض العموم المعاني الجزئية الواقعة في امتداد الاشارة اليها حقيقة فليس في ذلك
ما يدل على امتناع عروضه للمعاني الكلية المتصورة في الاذهان كالمتصور من معنى الانسان المجرد
عن الامور الموجبة لتخصيصه وتعيينه فانه مع اتحاده مطابق بمعناه وطبيعته لمعاني الجزئيات الداخلة
تحته من زيد وعمرو من جهة واحدة لمطابقة اللفظ الواحد العام للدلالة واذا كان عروض
العموم للفظ حقيقة انما كان لمطابقته مع اتحاده للمعاني تحته من جهة واحدة فهذا المعنى بعينه
متحقق في المعاني الكلية بالنسبة الى جزئياتها فكان العموم من عوارضها حقيقة **المسئلة الثانية**
اختلف العلماء في معنى العموم هل له في اللغة صيغة موضوعة له خاصة به تدل عليه ام لا فذهبت المرجئة
الى ان العموم لا صيغة له في لغة العرب وذهب الشافعي وجماهير المعتزلة وكثير من الفقهاء الى ان ما سبق
ذكره من الصيغ حقيقة في العموم مجاز في ما عداه ومنهم من خالف في الجمع المنكر والمعرف واسم الجنس
اذا دخله الالف واللام كما ياتي تعريفه وهو مذهب ابي هاشم وذهب ارباب الخصوص الى ان هذه الصيغ
حقيقة في الخصوص ومجاز فيما عداه وقد نقل عن الاشعري قولان احدهما الاشتراك بين العموم والخصوص
والاخر الوقف وهو عدم الحكم بشيء مما قيل من الحقيقة في العموم او الخصوص واشتراك وذا فقد على
الوقف والقاضي ابو بكر وعلى كل واحد من القولين جماعة من الاثبات ومن الواقفية من فصل بين الاخبار
والوعد والوعيد والامر والنهي فقال بالوقف في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي والمختار
انما هو صحة الاحتجاج بهذه الالفاظ في الخصوص لكونه مرادا من اللفظ تقيدا سواء اريد به الكل او البعض
والوقف فيما وراء ذلك ومنهاج الكلام فعلى ما عرف في التوقف في الامر بين الوجوب والندب فعليك
بنقله الى هاهنا وانما يتحقق هذا القسم بذكر شبه المخالفين والانفصال عنها ولنبدا من ذلك بالشبه
ارباب العموم وهي خمسة واجماعية ومعنوية اما النصية فمنها قوله تعالى وناداى نوح ربه فقال رب ان
ابني من اهلي وان وعدك الحق فتمسكا منه بقوله تعالى واهلك وانزاه الباري تعالى على ذلك واجابه بجادل
على انه ليس من اهله ولولا ان اضافة الاهل المنزع للعموم لما صح ذلك ومنها انه لما نزل قوله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعري لاخصمن محمدا ثم جاء الى النبي فقال
له فقد عبدت الملائكة والمسيح اتراهم يدخلون النار استدل بعموم ما ولم ينكر عليه النبي ذلك

بل نزل قوله تعالى غير منكر لقوله بل مخصصا لقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون
ومنها قوله تعالى ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية ان اهلها كانوا
ظالمين قالوا ان فيها لوطا قالوا نحن اعلم بمن فيها لننجينه واهله الا امراته كانت من الغابرين ووجه
الاحتجاج بذلك ان ابراهيم فهم من اهل هذه القرية العموم حيث ذكر لوطا والملائكة اتروه على ذلك
واجابوه بتخصيص لوط واهله بالاستثناء واستثناء امراته من الناجين ولذلك كله يدل على العموم
واما الاجماعية فمنها احتجاج عمر على ابي بكر في قتال مانعي الزكوة بقوله كيف تقاتلهم وقد قال النبي
امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم ولم ينكر عليه
احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى التعلق بالاستثناء وهو قوله الا بحقها فدل على ان لفظ المجمل المعرف
للعموم ومنها احتجاج فاطمة على ابي بكر في توريثها من ابيها مثل ما يعطى الى قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم
للذكر مثل حظ الانثيين ولم ينكر عليها احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى ما رواه عن النبي نحن معاشر
الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ومنها احتجاج عثمان على جواز الجمع بين الاختين بقوله الا على
ازواجهم واحتج علي بقوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين ولم ينكر احد منهما صحة ما احتج به وانما يصح
ذلك ان لو كانت الازواج المضافة والاختان على العموم ان عثمان لما سمع قول الشاعر الا كل شيء ما خلا
الله باطل وكل نعيم لا محالة زايل قال له كذبت فان نعيم اهل الجنة لا يزول ولم ينكر منكر فدل
ان كل للعموم لما كان كذلك ومنها احتجاج ابي بكر على الانصار بقوله عليه السلام الائمة من قريش ولولا ان لفظ الائمة
عام لما صح الاحتجاج ومنها اجماع الصحابة وعلى جواز قوله تعالى والزانية والزاني والسارق والسارقة ومن
قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل انه كان منصورا ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم ولا وصية لوارث
ولا تنكح المراة على عمتها ولا خالتها ومن القى سلاحه فهو امن الى غير ذلك من الصيغ العموم واما الشبه
المعنوية فمنها ان العموم واما الشبه المعنوية فمنها ان العموم من الامور الظاهرة الجلية ولا حاجة
مستدة الى معرفة في التخاطب وذلك لما تحيل العادة مع توالي الاعصار على اهل اللغة اهماله وعدم
تواضعهم على لفظ يدل عليه مع انه لا يتعاسر في دعوى الحاجة الى معرفة عن معرفة الواحد والاثنين
وما يدل على العدد والمخبر والاستعداد والترجي والتمني والنداء وغير ذلك من المعاني التي وضعت
لها الاسماء بل وتواضعوا الكثير من الجمليات الفاظا مترادفة مع الاستغنا عنها ومنها ما يخص
كل واحد من الالفاظ المذكورة من قبل اما من الاستفهامية تقول القايل من خال فلان اما ان تكون
حقيقة في الخصوص او في العموم او مشتركة بينهما او موقوفة او ليست موضوعة لاحد الامرين لا حقيقة
ولا مجازا والاول محال والا لما حسن ان يجاب بجملة العقلا لكونه جوابا عن غير ما سيل عنه ولا

جايز ان يكون مشتركة او موقوفة والاول ممتنع لجواز ان يكون لا بعد الاستفهام عن مراد السايل ولم يكن
ولا جايز ان يبقى بالاخير للاتفاق على ابطاله فلم يبق الا ان يكون حقيقة في العموم واما الشرطية وهي عند
ما اذا قال السيد لعبده من دخل داري فاكرمه فانه اذا اكرم كل داخل لا يحسن من السيد الاعتراض
عليه ولو اخل باكرام بعض الداخلين فانه يحسن لومه وتوبيخه في العرف وايضا فانه يحسن الاستثناء من ذلك
بقوله الا ان يكون فاسقا والاستثناء مخرج من الكلام ما لولاه لكان داخلا فيه ولولا ان من للعموم لما صح
ذلك وعلى هذا يكون الكلام في جميع الحروف المستعملة للشرط والاستفهام مثل ما واي ومتى واين وكم
وكيف ونحوه ومؤكدا بها مثل كل وجميع فانها للعموم وبيانه من وجوه الاول اذا قال القايل لعبده اكرم
كل ما رايته فانه يسقط عنه اللوم باكرام كل احد ولا يسقط بتقديرها اخلاله باكرام البعض وانه يحسن الاستثناء
بقوله الا الفساق وذلك دليل العموم كما سبق الثاني انه لو قال لرايت كل من في البلد فانه يعد كاذبا بتقدير
عدم رويته لبعضهم الثالث انه قال القايل لكل الناس لا اكلمه قول القايل لكل الناس ليسوا علما ولو لم يكن
كل للعموم لما كان كل واحد مكذبا للاخر مجوزا تناول كل واحد عنه ما تناوله الاخر الرابع انا نعلم ان
التفرقة بين كل بعض ولو كان كل غير مفيد للعموم لما تحقق الفرق لكونه مساويا في الافادة للبعض المخالف
انه لو كان قول القايل كل لا يفيد العموم ولكنه يعبر به تارة عن البعض وتارة عن العموم حقيقة لكان قول
القايل كلهم بيانا لاحد الامرين فيما دخل عليه لا تاكيدا له كما لو قال رايت عينا باصرة واما الجمع المعرف فهو
للعموم لوجهين الاول ان كثرة الجمع المعرف يدل على كثرة الجمع المنكر وهذا يقال لرجال من الرجال ولا
عكس وعند ذلك فالجمع المعرف اما ان يكون مفيدا للاستغراق او لعدد غير مستغرق لا جايز ان يقال بالثاني
لان ما من عدد غير من ذلك الا ويصح نسبة الى المعرفة بانه منه والاول هو المطلوب الثاني انه يصح
تاكيده بما هو مفيد للاستغراق والتاكيد انما يفيد تقوية المؤكد فيفيد له وكان مفيدا لامر جديد وهو
ممتنع واما النكرة المنفية كقوله لا رجل في الدار وفي سياق النفي كقوله ما في الدار من رجل فان القايل
لذلك يعد كاذبا بتقدير رويته لرجل ما وانه يحسن الاستثناء بقوله الا زيدا وانه يصح تكذيبه بانك رايت
رجلا كما ورد قوله تعالى ما انزل الكتاب الذي جاء به موسى مكذبا لمن قال ما انزل الله على بشر من
شيء وكل ذلك يدل على كونها للعموم ولانها لو لم تكن للعموم لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا لعموم دلالته
على نفي كل الالهة ثم واما الاضافة كقوله اعتقت عبيدي واماي فانه يدل على العموم بدليل انه يذم
العتق في الكل وانه يجوز لسعد ان يتزوج في اي العبيد شاء وان يتزوج من الاماء ما شاء دون رضى
الورثة فلو قال العبد لقد بعت في يدي لفلان صح الاقرار بالنسبة الى الجميع ولولا ان ذلك للعموم
لما كان كذلك واما اسم الجنس اذا دخله الالف واللام ولا عهد فانه للعموم لاربعة اوجه الاول انه

اذا قال

اذا قال القايل رايت انسانا فانه قوبة واحد معين فاذا دخلت عليه الالف واللام فلو لم تكن الالف
واللام مفيدة للاستغراق لكانت معطلة لتعذر حملها على تعريف الجنس لكونه معلوما ولها وهو ممتنع
الثاني انه يصح نعته بالجمع المعرف وقد ثبت ان الجمع المعرف للعموم فكذلك المنعوت به وذلك في قولهم
اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم والبيض وانه يصح الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا
الذين امنوا وهو دليل العموم الثالث ان القايل قايلان قول يقول ان الالف واللام الداخلة على الاسم
المفرد والجمع تفيد العموم وقايل بالتفرقة بينهما وقد ثبت انها تفيد العموم في الجمع فالتفرقة تكون ولا بتفصيل
لم يقل به قايل الرابع انه اذا كانت الالف واللام لتعريف المعهود وغاية الى جميعه لعدم اولوية عودها
الى البعض منه دون البعض فكذا اذا كانت لتعريف الجنس واما الجمع المنكر فيدل على انه للعموم ثلاثة اوجه
الاول ان قول القايل رجال مطلق يحمل على كل جمع على الحقيقة حتى الجمع المستغرق فاذا حمل على الاستغراق كان حملا
له على جميع حقايقه فكان اولى الثاني انه لو اراد المتكلم بلفظ الجمع المنكر البعض بعينه والا كان مراده مبهما
فيجب لم يعينه دل انه للاستغراق الثالث انه يصح دخول الاستثناء عليه بكل واحد من احاد ما يجنس
فكان للعموم ومن شبههم ان العرب فرقت بين تاكيد العموم والخصوص في اصل الوضع فقالوا في الخصوص رايت
زيدا عينه نفسه ولا يقولون رايت زيدا كلهم اجمعين وقالوا في العموم رايت الرجال كلهم اجمعين ولا
يقولون رايت الرجال عينه نفسه واختلاف التاكيد يدل على اختلاف المؤكدات لان التاكيد مطابق للمؤكد
ومنها انهم قالوا وقع الاجماع على ان الباري تعالى تعد كلفنا احكاما نعم جميع المكلفين فلولا انه للعموم صيغة
مفيدة والا لما وقع التكليف به لعدم ما يدل عليه فكان التكليف به تكليفا بالاطلاق وهو محال واما
شبه ارباب الخصوص فاولها ان تناول اللفظ الخصوص متيقن وتناوله للعموم محتمل فحمله حقيقة في المتيقن
اولى وثانيها ان اكثر استعماله هذه الصيغة في الخصوص دون العموم ومنه يقال جمع السلطان التجار والصناع
وكل صاحب حرفة وانفقت دراهمي وصرفت محلي ونحوه فكان حملها حقيقة فيما استعمالها فيه اغلب
اولى وثالثها انه اذا قال السيد لعبده اكرم الرجال ومن دخل داري فاعطه درهما ومن خالفني فعاقبه
عليه ومتى جاء زيد فاكرمه وابن كان وحيث حل فانه لا يحسن الاستفسار عن ارادة البعض من ذلك
ويحسن الاستفسار عما وراء ذلك فكان حمل هذه الصيغ حقيقة فيما لا يحسن الاستفسار عنه اولى
من ما يحسن ورابعها انه لو كان قول القايل رايت الرجال للعموم لكان اذا اريد به الخصوص كان المخبر كاذبا
كما لو قال رايت عشرين ولم يعين عشرة بخلاف ما اذا كانت للخصوص واريد بها العموم وخامسها لو كان
للعموم لكان تاكيدها غير مفيد لغيرها فانه تكون عبثا وكان الاستثناء منها مقتضيا وسببها وخصوص
انها لو كانت للعموم لما جمعت لان الجمع لا بد وان يفيدها لا يفيد المجموع وليس بعد العموم والاستغراق مرتبة

فلا يجمع وقد جمعت في باب حكايات النكرات عند الاستفهام فانه اذا قال القايل جاء في رجال قلت
صوف في حالة الوقف دون الوصل وقول الشاعر اتوا دي فقلت صوف انهم فقالوا الجن قلت عموا خلا
فقد قال سيبويه انه شاذ غير معمول به اما مثل باب الاشتراك فاولها ان هذه الالفاظ والصيغ تطلق
تارة للخصوص وتارة للعموم وثانيها ان هذه الصيغ غير حقيقة في العموم فكان اللفظ المعين الدال
عليها حقيقة مشتركا كلفظ العين والقرء ونحوه وثالثها انه يحسن عند اطلاق هذه الصيغ الاستفهام
من مطلقها انه اريد البعض او الكل ويحسن الاستفهام عن كل واحد منها دليل الاشتراك فانه لو كان
حقيقة في احد الامرين دون الاخر لما حسن الاستفهام عن جهة الحقيقة واما شبه من قال بالتعميم في الاوامر
والنواهي دون الاخبار فقوله ان الاجماع منعقد على التكاليف باوامر عامة لجميع المكلفين وسواء عامة لجميع
المكلفين فلو لم يكن الامر والنهي للعموم لما كان التكليف عاما وكان تكليفا بما لا يطاق وهو محال وهذا بخلاف
الاخبار فانها ليس بتكليف ولان الخبر يجوز ورود المجهول لا بيان له اصلا كقوله تعالى وكم اهلكنا قبلهم
من قرن وقرنا بين ذلك كثيرا بخلاف الامر فانه لو ورد بالمجمل كقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده وقوله عز وجل
اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فانه لا يخ عن بيان متقدم او متاخر او مقارن والمجمل من جهة الاجمال عن جملة
هذه الشبه ما اسلفناه في مسئلة ان الامر المجرد هل يوجب او لا فعليك بنقله الى هاهنا واما من جهة
التفصيل اما ما ذكر وما رتبا بالعموم من الايات اما قصة نوح فلا حجة فيها وذلك لانا نمنع ان الاهل
قد تطلق تارة للعموم وتارة للخصوص كما في قولهم جمع السلطان اهل البلد وان كان لم يجمع النساء والصبيان
والمرضى وعند ذلك فليس القول بحمل ذلك على الخصوص بقرينة اولى من القول بحمله على العموم بقرينة
ونحن فلا يكون صحة الحمل على العموم بقرينة واما الخلاف في كونه حقيقة ام لا واما قصة ابن الزبعري فلا
حجة فيها ايضا لان سؤاله وقع فاسدا حيث ظن ان ما عامة فيمن يعقل وليس كذلك ولهذا قال له النبي صلى الله
عليه وسلم ما جهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لا يعقل وهي وان اطلقت على من يعقل كما في قوله تعالى
والسماء وما بناها والارض وما طحيها ونفس وما سويها فليس حقيقة بل مجازا ويجب العدول بذلك
جمعا بينه وبين قول النبي اما علمت ان ما لا يعقل ما فيه من موافقة المنقول عن اهل اللغة في ذلك
واما قصة ابراهيم فجوابها ما سبق في قصة نوح واما الاحتجاج بقصة عمر مع ابي بكر فلا حجة فيها ايضا
لانه انما فهم العصمة من العلة الموجبة لها في الاموال والدماء وهو قوله لا اله الا الله فانها مناسبة
لذلك والحكم مرتب عليها في كلام النبي فكان ذلك ايماء اليها بالتعليل اما ان يكون ذلك ماخوذا عن عموم
دمايهم واموالهم فلا وهما ممتنعة ان ابي بكر انما كان فهمه عن التعليل المقتضي للتعميم لا بنص واما قصة
فاطمة مع ابي بكر فالكلام فيما عتقاهم العموم في قولهم تعالى يوصيكم الله في اولادكم ما سبق في قصة نوح والجواب

وهو على انا

ايضا عن احتجاج عثمان على جواز الجمع بين الاختين ثم فدا مكان يضاف ذلك الى ما فهمه من العلة
الموجبة لرفع الحرج وهي الزوجية لا الى عموم اللفظ وكذا احتجاج علي بقوله وان تجمعوا بين الاختين
ولم يكن عموم اللفظ على ما واليه اللفظ من العلة المانعة من الجمع وهي الاخوة فانها مناسبة لذلك دفعا
للاضرار الواقع بين الاختين من المزاحمة على الزوج الواحد واما تمسك الاحتجاج باللفظ مجردا ان لو كان
للعموم وهو محل النزاع وان صح الاحتجاج في هذه الصور بنفس اللفظ فلا يمتنع ان يكون ذلك بما اقترن
به من قرينة العلية الرافعة للحرج فاحتجاج عثمان والعلة المانعة من الجمع فاحتجاج علي جوز الله عنه
واما تكذيب عثمان المشاعر في قوله وكل خير لا محالة زايل فانما كان لما فهمت فهمه من قرينة حال الشاعر
الدالة على قصد تعظيم الرب بقاء به وبطلان كل ما سواه اما ان يكون ذلك مستفادا من مجرد قوله كل لا
واما استدلال ابي بكر رضي الله عنه بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يمنعن من قريش ما نالهم عند التعميم لما ظهر من قصد النبي
تعظيم قريش ومن ثم على غيرهم من القبايل فلو لم يكن ذلك يدل على الخصوص فهم والاستغراق لما
حصلت هذه الفايدة واما اجماع الصحابة على اجراء ما ذكروه من الايات والاخبار في التعميم في كل ما
وزان وغير ذلك فانما كان ذلك بناء على ما اقترن بها من الحال الموجبة للتعميم وهي الزنا
والسرقة وقتل النفس المعنوية اما ان يكون اعتقاد تعميم تلك الاحكام مستندا الى عموم تلك الالفاظ
فلا واما ما ذكر من الشبهة الاولى العقلية والجواب عنها انا وان سلمنا ان العموم ظاهر وان الحجة
واجبة الى وضع لفظ يدل عليه ولكن لا نسلم احالة الاخلال به على الواضعين ولهذا تداخلوا بالالفاظ
الدالة على كثير من المعاني الظاهرة التي تدعوا الحاجة الى تعريفها بوضع اللفظ عليها وذلك كالفعل
الحالي وداجة الملك والعود وغير ذلك من انواع الزواج والتعميم الخاصة بحالها فان قيل لا نسلم انهم
اخلوا بشيء من ذلك فانهم يقولون داجة الملك وداجة العود وطعم العسل وطعم الشكر الى غير ذلك
والاضافة من جملة الاوضاع المعرفة ولهذا فان الباري تعالى تعرف نفسه بالاضافة في قوله تعالى ذو العرش
ذو الطول الى غير ذلك قلنا وعلى هذا لا نسلم ان العرب اخلت بما يعرف العموم فان الاسماء المجازية
والمشتركة ايضا من الاسماء المعرفة كما سياتي بيانه وما وضع فيه بخلاف من الالفاظ العموم فهي عين
خارجة في نفس عن كونها حقيقة في العموم دون غيره او مجازا فيه وحقيقة فيه وفي غيره فتكون
مشتركة وعلى كل تقدير فاخلال العموم في وضعهم عن معرف ولا خلاف في ذلك واما الخلاف في جهة
دلالته عليه هل هي حقيقة او مجاز وضعا جهة الدلالة والوقوف في تعيينها لا يبطل اصل الوضع و
التعريف واما الشبهة الثانية قولهم ان من اذا كانت استفهامية لا تخ عن الاقسام المذكورة في
نفس الامر مسلم ولكن لم قالوا بوجوب تعيين بعضها مع عدم الدليل القاطع على ذلك قولهم لو كانت

المخصوص لا حس الجواب بكل العقلا قلنا ولو كانت العموم لا حس الجواب بالبعض المخاص لما قرروه وليس
احد الامرين اولى من الاخر كيف وان الجواب بالكل يتقدير ان يكون للخصوص يكون جوابا عن المسؤل عنه
وزيادة والجواب بالخصوص يتقدير ان يكون للعموم لا يكون جوابا عن المسؤل عنه ولذلك كان الجواب بالكل
مستحسنا ثم ما المانع ان يكون مشتركة قولهم لانه لا يحس الجواب لا بعد الاستفهام قلنا اذا كانت مشتركة
وهو استفهامية فالاستفهام انما هو عن مدلولها ومدلولها عند الاستفهام انما هو احد المدلولين لا بعينه
فاذا اجاب باحد الامرين فقد اجاب بما يسأل عنه فلا حاجة للسؤال الثاني الا الاستفهام قولهم في الشرط ان
المفهوم من قول السيد لعبيده من دخل داري فاكرمه العموم لما قرروه قلنا ليس ذلك مفهوما من نفس اللفظ
بل من قرينة الكلام الا ترى حتى انا لو قدرنا انه لا قرينة اصلا لا يتحقق لما سوى اللفظ فانا لا نسلم فهم العموم
منه ولا جواز التعميم دون الاستفهام او ظهور دليل يدل عليه بناء على قولنا بالوقف ويدل على ذلك
انه يحس الاستفهام من العبد ولو كان على صفة قد وحس الاستفهام يدل على التردد ولولا
التردد لما حس قولهم انه يحس الاستثناء منه مسلم ذلك ولكن لا نسلم انه لا يتبين دخول ما استثني
تحت المستثنى منه فان الاستثناء من غير الجنس صحيح واذا لم يكن المستثنى داخلا تحت المستثنى
منه دلالة عليه ويدل على صحة ذلك قوله تعالى مالهم به من علم الا اتباع الظن والظن هاهنا غير
داخل تحت لفظ العلم وقول الشاعر وقفت فيها اصيلا كي ما يلها اعيت جوابا وما بالربع من احد الا
اواري لاياما اسهاد النوى كالحرط بالمظلومة الجلد فان قيل نحن انما ندعي ذلك متى كان من الجنس
لا من غيره قلنا واذا كان من الجنس لا من غيره قلنا واذا كان من الجنس فالاستثناء يدل على وجوب
دخول ما استثني تحت المستثنى منه او على صلاحية للدخول لا على الوقوع والثاني مسلم ويدل على
ذلك صحة استثناء كل واحد من احاد الجنس من جموع القلة وهو فاتنا تنا والعشرة فاذا دخلها وهو افعل
نحو افلس وافعال نحو اصنام وافعلة نحو ارغفة وفعلة صبية مع انه احاد الجنس غير داخلة الدخول تحت
المستثنى منه والاستثناء من جمع السلامة اذا لم يدخله الالف واللام فانه من جموع القلة فيصح سيوبه زيد
مثل نحو انما ندعي ذلك فيما يصح استثناء العدد الكثير والقليل منه واستثناء العدد الكثير وهو
ما زاد على العشرة لا يصح من جمع القلة قلنا فيلزم عليه استثناء ما زاد على العشرة من الجمع المنكر
فانه يصح وان كان كل واحد من المستثنيات غير داخل تحت الجمع المنكر بل يمكن الدخول
فان قيل لو صح الاستثناء لاخراج ما يصح دخوله لما يجب دخوله بعضهم ان يقول اذا قابل رايت رجلا
الا رجلا الا ان يدل الصلاحية دخوله تحت لفظه رجل وهو غير صحيح وايضا فان الاستثناء يبطل في الاعداد
كقولك لقابل له على عشرة دراهم الا درهما وهو واجب الدخول وايضا فان اهل اللغة قالوا بان الا استثناء

لفظ

اخراج جزء من كل والجزء واجب الدخول في كله قلنا اما الاول فلان قوله رايت رجلا لا يكون الا
معينا في نفس الامر ضرورة ووقوع الرؤية عليه وان لم يكن معينا عند التتبع والعين لا يصح الاستثناء
منه اجماعا واما الثاني فبعيد عن التحقيق من جهتين وجوب دخول الواحد في العشرة لا يمنع من صحة
دخوله فيها بعض انه لا يمتنع دخوله فيها وما ليس يمتنع اتم من الواجب وعند ذلك فلا يلزم
ان يكون الاستثناء لوجوب الدخول هل لصحة الدخول وهو الجواب عن الوجه الثالث ايضا كيف وان
استثناء واجب الدخول لا يمنع من استثناء ممكن الدخول وعلى ما قررناه في ابطال الاستدلال على
عموم من استفهامية وجوابه يكون بعينه جوابا عما ذكروه من الوجه الاول في عموم كل وجميع قولهم
في الوجه الثاني انه لو قال رايت كل من في البلد بعد كاذبا بعدم رؤية بعضهم لا نسلم لزوم ذلك
هلم فانه لو قال القابل جمع السلطان كل الحاد وكل الضباع وحاكل العسكر فانه لا يعد كاذبا بتقدير
تخلف احاد الناس والعرف بذلك شايع ذايع وليس حوالة ذلك على القرينة اولى من حوالة صورة
التكذيب على القرينة قولهم في الوجه الثالث ان قول القابل كل الناس علما يكذبه قولا لا حرج كل الناس
لعيوا علما ليس كذلك هلم فانه لو كلامه بالغالب عنده كان مفسرا صحيحا مقبولا وضعها امكن
حمل كلامه على ذلك فلا مكاذب نعم انما يصح التكاذب بتقدير ظهور الدليل الدال على ارادة
الكل بحيث لا يشذ منهم واحد وذلك مما لا ينكره واذا انما النزاع في اقتضاء اللفظ لذلك بمطلقه
قولهم في الوجه الرابع انا ندرك التفرقة بين بعض وكل مسلم لكن من جهة ان بعض لا يصلح الا لمستغرق
وكل صالح له ولما دونه ولا يلزم من ذلك ظهور كل في العموم قولهم في الوجه الخامس انه يلزم ان يكون
قوله كلام بيانا لا تاكيدا قلنا وان بتبين بدراده من لفظه لا يخرجه ذلك عن كونها تاكيدا لما اراده
من العموم فان لفظه صالح له قولهم في الجمع المعرف ان كثرة الجمع المعرف تزيد على كثرة المنكر قلنا
متى اذا اريد به الاستغراق واذا لم يراد به ذلك الاول مسلم والثاني ممنوع ولا يلزم من كونه صالحا
للاستغراق ان يكون متعينا له بل غايته انه اذا قال رايت رجالا من الرجال كان ذلك قرينة
صارفة للجمع المعرف الى الاستغراق قولهم انه يصح تاكيده بما يفيد الاستغراق قلنا ذلك لا يستدعي
كون المؤكد صالحا للعموم والدلالة على العموم عندنا التاكيد ولا يدل على كونه متعينا بوضعه للعموم قولهم
في تعميم النكرة المنفية لو قال لا رجل في الدار فانه بعد كاذبا بتقدير رؤية رجل ما قلنا انما عد كاذبا
بذلك لان قوله لا رجل في الدار فاذا وجد رجل في الدار كان كاذبا ولا يلزم من ذلك العموم في طرف
النفي اذ هو نفي ما ليس بعلم قولهم انه يحس الاستثناء سبق جوابه قولهم بانه يصح تكذيبه بانك رايت
رجلا قلنا سبق جوابه ايضا قولهم لو لم يكن للعموم لما كان قول القابل لا اله الا الله توحيدا قلنا وان لم يكن

حقيقة في العموم فلا يمتنع ارادة العموم بها وعلى هذا فيصح ان يراد المتكلم بها العموم فلا يكون قوله توحيدا
وان اراد ذلك كان توحيدا لكن لا يكون العموم من مقتضيات اللفظ بل من قرينة حال المتكلم الدالة
على ارادة التوحيد وعلى هذا يكون ما حكم انهم نبا اذا قال ما في الدار من رجل وقول اهل الادب انها
للعموم امكن حمله على عموم الصلاحية دون الوجوب قولهم في الاضافة اذا قال اعتقت عبيدي وما لي
ثمرات جاز لمن سمعه ان يتزوج من شاء من العبيد دون رضى الورثة قلنا ولو قال اعتقت دراهمي
وحرمت نخيلي وضربت عبيدي فانه لا يعد كاذبا بتقدير عدم اتفاق بعض دراهمه وعدم ضرب بعض
عبيده وعدم بعض نخيله ولو كان ذلك للعموم لكان كاذبا وليس حرف ذلك الى القرينة اولى من حرف
ما ذكروه الى القرينة وهو الجواب عن قوله للعبيد الذين في يدي لفلان وما ذكروه في الدلالة على تعميم
اسم الجنس اذا دخله الالف واللام اما الوجه الاول منه قولهم لا بد للالف واللام من فائدة قلنا
امكن ان يكون فائدتها تعريف المعهود وان لم يكن ثم معهود فالتردد بين العموم والخصوص على السوية
بخلاف ما قبل دخولها واما الوجه الثاني فقد قيل من النقل الشاذ الذي لا اعتماد عليه وهو مع ذلك
مجاز ولهذا فانه لم يطرد في كل اسم فرد فانه لا يقال جاءني الرجل العلماء والرجل المسلمون ثم وان امكن تعميمه
بالجمع فانما كان ذلك لان المراد من قولهم انما هو جنس الدنيا وجنس الدرهم لا لجملة الدنانير وجملة الدراهم
وحيث كان الهلال يجنس الدنانير والدرهم لا يستحق فكل واحد واحد من ذلك الجنس جاز تعميمه
بالجمع نظرا الى انتفاء المعنى للجميع لا نظرا الى اقتضاء اللفظ الدنانير والدراهم للجمع واما الاستثناء فالاية
فهي مجاز ولهذا لم يطرد فانه لا يحسن ان يقال رايت الرجل الا العلماء وعلى هذا التقرير لو كان ذلك
صالحا للاستغراق لامكن مع اتحاده ان يؤكد بكل جميع كما في من قولك من دخل داري اكرمته وهو غير
جائز فانه لا يحسن ان يقال جاءني الرجل كلهم اجمعون ويمكن ان يقال ان مثل هذا قياس في اللغة وهو
غير جائز واما الوجه الثالث فدفعه بمنع المحرر بما قيل بل القابل ثلثة والثالث هو القابل بالتفصيل
واما الوجه الرابع فحاصله يرجع الى القياس في اللغة وقد ابطلناه واما ما ذكروه في تعميم الجمع المنكر
اما الوجه الاول منه فعنه جوابان الاول ان قول القابل رجال حقيقة في كل عدد على خصوصه ممنوع
وان اراد به انه حقيقة في الجمع المشترك بين جميع الاعداد فمسلم ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون
دالا على ما هو الاخص لا حقيقة ولا مجازا وعلى هذا فقد بطل القول بانا اذا حملناه على الاستغراق كان
حمله على جميع حقايقه مزيدة افادة مدلوله الثاني وان سلمنا انه حقيقة في كل عدد بخصوصه غير
انه ليس حمله على الاستغراق مع احتمال عدم الارادة اولى من حمله على الاقل مع كونه مستقنا واما الوجه
الثاني فانما يلزم المتكلم به بيان ارادة البعض عينا ان لو كان اللفظ موضوع له واما اذا كان موضوعا

لبعض

لبعض مطلق فلا واما الاستثنا فقد عرف جوابه كيف وان اهل اللغة اتفقوا على تسمية نكرة ولو كان
للاستغراق لكان معرفا كله فلا يكون منكرا مختلطا بغيره قولهم ان العرب فرقت بين تاكيد الواحد
والعموم بما ذكروه انما يصح لو كان اجمعون تاكيدا للعموم وليس كذلك بل هو تاكيد اللفظ الذي يجوز ان يراد
به العموم وغير العموم قولهم لو لم يكن للعموم صيغة تدل عليه لكان التكليف بالامور العامة تكليفا
بالايطاق قلنا انما يكون ذلك ان لو لم يكن شرعا يدل على التعميم وليس كذلك ولا يلزم من عدم صيغة تدل عليه
موضعها دون قرينة التكليف بالمحال مع وجود صيغة تدل عليه مع القرينة واما شبه ادوات الخصوص
قولهم في الشبهة الاولى ان الخصوص متيقن قلنا ذلك لا يدل على كونه مجازا في الزيادة فان الثلثة حقيقة
في العشرة ولا يدل على كون اللفظ العشرة حقيقة في الثلثة مجازا في الزيادة فان قيل الا انما الزيادة في العشرة
على الثلاثة ايضا مستيقنة قيل لم يكن والا لما صح استثناءها بقول على عشرة الا ثلثة كيف ما ذكروه من
الترجيح معارض بما يدل على كونه حقيقة في العموم وذلك لانه من المحتمل ان يكون مراد المتكلم العموم فلو
حمل لفظه على الخصوص لم يحصل مراده ويتقدير ان يكون مراده ويتقدير ان يكون مراده الخصوص لا يمتنع
حصول مقصوده منه بتقدير الحمل على العموم بل الفهم حاصل وزيادة وليس احد الامرين اولى من
الاخر قولهم في الشبهة الثانية ان اكثر استعمال هذه الصيغ في الخصوص لا نسلم ذلك وان سلم الا ان
ذلك لا يدل على كون هذه الصيغ حقيقة في الخصوص ومجازا في العموم ويدل عليه ان استعمال اللفظ الغالط
والعذرة غالب في الخارج المستقذر من الانسان وانه كان مجازا فيه وحقيقة في الموضع المطهر من الارض
وفناء الدار وكذلك لفظ الشجاع حقيقة في الحية الخصوصة وان كان غالب الاستعمال في الرجل المقدام قولهم
في الثالثة انه يحس الاستفهام عن ارادة البعض مخالف لعموم قلنا حس الاستفهام لا يخرج الصيغة عن
كونها حقيقة في العموم ودليل ذلك انه لو قال القابل دخل السلطان البلد مجرا ونا لحمت جبلا ورايت
حمارا فانه يحس استفهامه هل اردت بالسلطان نفسه او عسكره وهل اردت بالجبل الجبل المحقق
او الرجل العظيم وهل اردت بالحمار الحمار المحقق او البليد واردت بالبحر البحر المحقق او رجلا كريما وعدم
حس الاستفهام عن البعض ليتقنه لا يوجب كون الصيغة حقيقة فيه بدليل الثلثة من العشرة قولهم
في الرابعة لو كان قوله رايت الرجال للعموم لكان كاذبا بتقدير ارادة الخصوص قلنا انما يكون كاذبا مع
كون لفظه حقيقة في العموم ان لو لم يكن لفظه صالحا لارادة البعض مجوزا ولهذا فانه لو قال رايت
اسدا وحمارا ومجرا وكان مترددا انسانا بليدا او شجاعا وكريما لم يكن كاذبا وان كان لفظه حقيقة في غيره
وهذا بخلاف ما اذا قال رايت عشرة رجال ولم يكن رأى خمسة فان لفظ العشرة لا يصلح للخمسة حقيقة
ولا تجوزا قولهم في المعاصة انه لو كانت هذه الصيغ للعموم لكان تاكيدها عبثا ليس كذلك فانه يكون

ابعد عن مجازية المتكلم وابعد عن قبول التخصيص واغلب على الظن كيف وانه يلزم على ما ذكروه
صحة تاكيد الخاص بقولهم جاءني زيد عينه بنفسه وتاكيد معقود الاعداد كقوله تعالى تلك عشرة كاملة
وما هو الجواب هاهنا هو التاكيد يكون جوابا في العموم قولهم وكان الاستثنا منها نقضا يلزم عليه
الاستثناء من الاعداد المقيدة كقوله له على عشرة الا خمسة فانه صحيح بالاتفاق مع ان لفظ العشرة
صريح فيها وجوابه في الاعداد جوابه في العموم قولهم في الساداة ان من لو كانت للعموم لما جمعت قلنا قد قيل
ان ذلك ليس بجمع وانما هو اجابة زيادة قالوا واشباع الحركة ويتقدير ان يكون جمعا فقد قال سيبويه انه
لا عمل عليه لما فيه من جمع من حالة الوصل وانما يجمع عندما اذا حكى بها الجمع المنكر حالة الوقف واذ
ذلك فلا تكون للعموم واما شبهة ارباب الاشتراك قولهم في الشبهة الاولى ان هذه الصيغ قد تطلق تارة
للعموم وتارة للخصوص والاصل في الاطلاق الحقيقة قلنا الاصل في الاطلاق الحقيقة بصفة الاشتراك
اولا بصفة الاشتراك الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لانه اذا كان مشتركا اقتضى في كل واحد
من مدلوليه الى قرينة تعينه مزيدة تساوي تسمية اللفظ فيه الى الكل والقرينة قد تظهر وقد تخفى
وذلك يعرض الاخلال بمقصود الوضع وهو التفاهم وهذا بخلاف ما اذا كان اللفظ حقيقة في مدلول
واحد فانه يحمل عليه عند اطلاقه من غير افتقاد الى قرينة محلة بالفهم قولهم في الثانية انه يحسن الاستفهام
قلنا ذلك لا يدل على كون اللفظ مشتركا فانه يحسن مع كون اللفظ متحد المدلول كما لو قال القايل خصمت
السلطان فيقال اخصمته ومع كون اللفظ حقيقة في معنى ومجازا في غيره كما سبق تمثيله من قول القايل
صدمت جبلا ورايت بحرا ولقيت حمارا فانه يحسن استفهامه انك اردت بذلك المدلولات
الحقيقة او المجازية في الكلام وزيادة غلبة الظن وتاكده بما اللفظ ظاهر فيه والمبالغة في دفع المعارض
كما سبق في التاكيد واما طريق الرد على من زعم ان الاقتضاء بين الاوامر والاخبار فهو ان كلما يذكرونه
في الدلالة على وجوب التوقف في الاخبار فهو بعينه مطرد في الاوامر قولهم اولا ان الامر تكليف قلنا
ومن الاخبار العامة ما كلفنا بمعرفتها كقوله تعالى خالق كل شيء وهو بكل شيء عليم وكذلك عموم ما لوعد
والوعيد فانا مكلفون بمعرفتها لان بذلك يتحقق الانزجار عن المعاصي والانقياد الى الطاعات ومع
التساوي في التكليف فلا معنى للفرق وان سلمنا ان ذلك يقتضي الى التكليف بما لا يطاق فهو كذلك غير ممتنع
عندنا على ما سبق تقريره قولهم ثانيا ان من الاخبار ما يرد بالمجهول من غير بيان مجملا الامر قلنا لا نسلم
امتناع ورود الامر بالمجهول كيف وان هذا الفرق وان دل على عدم الحاجة فيما كان من الاخبار لم يكلف
بمعرفتها الى وضع اللفظ العام بازائه بغير مطرد فيما كلفنا بمعرفته كما سبق وهم غير قايلين بالتفصيل بين
حين المسئلة الثالثة اختلف العلماء في اقل الجمع هل هو اثنان او ثلثة وليس محل الخلاف ما هو

المفهوم

المفهوم من لفظ الجمع لغة وهو ضم شيء الى شيء فان ذلك في الاثنين والثلاثة وما زاد من غير
خلاف وانما النزاع في اللفظ المسمى بالجمع في اللغة مثل قولهم رجال ومسلمون واذا تنقح محل
النزاع فنقول مذهب عمر وزيد بن ثابت ومالك وداود والقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق
وجماعة من اصحاب الشافعي كالمزني وعنه انه اثنان ومذهب ابن عباس والشافعي وابي
حنيفة ومشايخ المعتزلة وجماعة من اصحاب الشافعي انه ثلاثة وذهب امام الحرمين الى انه لا يمتنع
ورد لفظ الجمع الى الواحد واحتج الاولون بحجج من جهة الكتاب والسنة واستعمال اللغة واطلاق اما
من جهة الكتاب فقوله تعالى انا معكم مستمعون واراد به موسى وهرون وقوله وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا وقوله وهل اتاك نبوا الخصم اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لا تخف
خصمان بغى بعضنا على بعض وقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس واراد بها الاخوين وقوله تعالى
ان يا ابتي بهم جميعا واراد به يوسف واخاه وقوله وكنا لحكمهم شاهدين واراد به داود وسليمان
وقوله هذان خصمان اختصموا وقوله ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما واما من جهة السنة فاروي
عنهم انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة واما من جهة الاستعمال اللغوي فهو ان اسم الجماعة مشتق من
الاجتماع وهو ضم شيء الى شيء وهو متحقق في الاثنين حسب تحققه في الثلثة وما زاد عليهما ولذلك
تتصرف العرب وتقول جمعت بين زيد وعمرو فاجتمعا وهما مجتمعان كما يقال ذلك في الثلثة فكان اطلاق
اسم الجماعة على الاثنين حقيقة واما من جهة الاطلاق فمن وجهين الاول ان الاثنين يخبران عن
انفسهما بلفظ الجمع فيقولان قمنا وقعدنا واكلنا وشربنا كما يقول الثلثة الثاني انه يصح ان يقول القايل
اذا قيل عليه رجلان في محاورة اقبل الرجال وذلك كله يدل على ان لفظ الجمع حقيقة في الاثنين اذ
الاصل في الاطلاق الحقيقة قال الثاني لذلك اما قوله انا معكم مستمعون فالمراد به موسى وهرون
وفرعون وقومه وهم جمع وقوله وان طائفتان فكل طائفة جمع واما قصة داود فلاحتمال فيها فان
الخصم قد يطلق على الواحد والجماعة فيقال هذا خصمي وهؤلاء خصمي وليس في الاية ما يدل على ان
كل واحد من الخصمين كان واحدا وقوله فان كان له اخوة فالمراد بالثلثة السدس فالمراد به الثلاثة وحيث
وردتها السدس مع الاخوين لم يكن ذلك مخالفا لمنطوق اللفظ بل لمفهومه بدليل اخر وهو انعقاد
الاجماع على ذلك والمراد من قوله تعالى ان يا ابتي هم جميعا يوسف واخوه وشمعون الذي قال
لن ابرح الارض حتى ياذن لي ابي والمراد من قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين داود وسليمان في الحكم
له وهم جماعة والمراد من قوله تعالى هذان خصمان اختصموا فالجواب عنه ما تقدم في قصة داود وقوله
ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما فهو اشبه ما يحتج به ههنا ويمكن ان يجاب عنه بان الخطاب

وان كان مع الاثنين وانه ليس لكل واحد منهما في الحقيقة سوى قلب واحد فيما انه قد يطلق اسم
القلوب على ما يوجب للقلب الواحد من التردد الى المختلفة المختلفة مجازا ومن ذلك قولهم
لمن قال عليه الى جهتين او تردد بينهما انه ذو قلبين وعند ذلك يتجه حمل قوله تعالى على جهة التجوز دون
الحقيقة بينه وبين ما سذكره من الادلة الدالة على امتناع اطلاق لفظ الجمع على الاثنين حقيقة ويمكن ان
يقال انما قال تعالى بكما تجوزا حذرا من اسقاط الجمع بين سن وقوله عليه الصلوة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة
انما اراد بذلك حكمهما حكم الجماعة في انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة ويجب حمل عليه لان
الغالب من الفهم ان يعرفنا الاحكام الشرعية لا الامور اللغوية لكونها معلومة للمخاطب والمسائل من الادلة
واما ما ذكروه من الاشتقاق اللغوي فجوابه ان يقال وان كان ما منه اشتقاق لفظ الجماعة في الثلاثة موجود
في الاثنين فلا يلزم اطلاق اسم الجماعة عليهما اذ هو من باب القياس في اللغة وقد ابطلناه وهذا لان المعنى
الذي صح منه اشتقاق اسم القارورة للزجاجة المخصوصة وهو قرار المايع فيها متحقق في الحجرة والكوز ولا
يصح تسميتها قارورة كيف وان ذلك لا يطرد في اسم الرجال والمؤمنين وغيرهما من اسماء المجموع اذ هو غير
مشتق من الجمع واطلاق واقع في الطائفة على الاثنين حقيقة وجواب الاطلاق الاول ان ذلك لا يدل على ان
الاثنين جمع بدليل صحة قول الواحد لذلك مع انه ليس بجماعة ولهذا فانه لا يصح اخبار غيرهما عنهما بذلك فلا
يقال عن الاثنين قاموا وقعدوا بل قاما وقعدا وجواب الاطلاق الثاني ان ذلك انما يدل على ان الاثنين
جماعة بدليل صحة قول جاء الرجال عندنا اذا اقبل عليه الواحد في حالة المخافة والواحد ليس بجمع بالاتفاق
واما حجج القايلين بان اقل الجمع ثلثة فمنها الاولى ما روي عن ابن عباس انه قال لعثمن حين رد الام من الثلث
الى السدس يا خزي قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة فلسان قومك فقال عثمان
لا استطيع ان انقض امرا كان عليه ملا قبلي وذلك مقتضى الاحتجاج به ابن عباس على عثمان واقره
عليه عثمان وهو من اهل اللغة وفصحاء العرب الثانية ان اهل اللغة فرقوا بين رجلين ورجال فانا نطلق
اسم الرجال ولا يصح ان يقال جاءني رجلان ثلثة كما يقال جاءني رجال ثلثة ولا يصح ان يقال رايت اثنين
رجال كما يقال رايت ثلثة رجال الرابعة ان اهل اللغة فرقوا بين صيغ التثنية والجمع فقالوا في الاثنين
فعلا وفي الجمع فعلوا الخامسة انه يصح ان يقال ما رايت رجالا بل رجلين ولو كان اسم الرجال للرجلين حقيقة
لما صح نفيه السادسة انه لو قال لفلان على درهم لا قبيل نفسين باقل من ثلثة وكذلك في النقد والوصية وعند
الجمع ضعيفة اما الحجة الاولى فهي معارضة بما روي عن زيد بن ثابت انه قال الاخوان اخوة وروي
عنه انه قال اقل الجمع اثنان وليس العمل باحدهما اولى من الاخر واما الثانية فهي اثبات التفرقة بين
الرجلين والرجال ان اسم الرجلين جمع خاص بالاثنين والرجال جمع عام للاثنين وما زاد عليهما واما

الثالثة

على وجه لا يكون مشتركا ولا مجازا في احدهما والثاني يدل على كونه حقيقة في البعض المستبقى ان اللفظ كان
متناولا له حقيقة قبل التخصيص فخرج عنه عن عموم اللفظ لا يكون مؤثرا فيه سلمنا انه ليس حقيقة في المجاز
المشترك ولكن ما المانع من كون اللفظ بطلاقه حقيقة في الاستغراق ومع القرينة يكون حقيقة في البعض
سلمنا امتناع بقائه حقيقة فيه ولكن متى ذا كان دليل التخصيص لفظيا متصلا او منفصلا الاول ممنوع
والثاني مسلم وذلك لانه اذا كان الدليل المخصص لفظيا متصلا وسواء كان شرطا او تقييدا بصفة او استثنا
فان الكلام يصير بسبب الزيادة المتصلة به كلاما اخر مستقلا موضوعا للبعض فانه اذا قال من دخل داري
اكرمته كان له معنى واذا زاد شرطا او صفة او استثنا كقوله من دخل داري واكرمته او من دخل داري
عالما اكرمته او من دخل داري اكرمته الا بني تميم تغير ذلك المعنى الاول وصار معنى الشرط الداخل المكرم
ومعنى الصفة الداخل العالم ومعنى الاستثناء الداخل ممن ليس من بني تميم فكان اللفظ والمعنى مختلفا
وكل واحد من اللفظين حقيقة في معناه وصار هذا بمنزلة قول القائل مسلم فان له معنى فاذا زاد فيه الالف
واللام فقال المسلم او زاد فيه الواو والنون فقال مسلمون فان اللفظ الحاق الزيادة به صار دالا على معنى زائد
لجهة الحقيقة لا بجهة التجوز فكذلك فيما نحن فيه وعلى هذا فنقول ان قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا
خمسين عاما ان مجموع هذا القول دال على المستبقى بجهة الحقيقة وهو قائم مقام قوله فلبث فيهم تسع مائة
وخمسين هذا كله فيما اذا كان الاستثناء والمستثنى في كلام متكلم واحد واما لو قال الله تعالى اقتلوا المشركين
فقال الرسول صلعم بجهة الاذن بدا فهذا مما اختلف فيه انه كالمتصل الذي لا يجعل لفظ المشركين مجازا لم لا من قال
بكونه متصلا نظر الى ان كلام النبي صلعم لا يكون في تشريع الاحكام بغير الوحي فكان في البيان كالوكان ذلك بكلام الله تعالى
ومنهم من اجرى مجرى الدليل المنفصل دون المتصل ولهذا فانه لو قال الباري تعالى زيد فقال النبي صلعم عام لا يكون
خبرا صادرا من الله تعالى لان نظم الكلام انما يكون من متكلم واحد ولعل هذا هو الاظهر سلمنا انه يكون مجازا
في جميع الصور الا في الشرط وذلك لانه اذا قال اكرم بني تميم ان دخلوا داري فان الشرط لم يخرج شيئا مما تناوله
اللفظ من اعيان الاشخاص بل هو مجاله وانما اخرج حالا من الاحوال وهي حالة عدم دخول الدار بخلاف
الاستثناء وحينئذ فلا يكون مجازا سلمنا التجوز مطلقا لكن متى اذا كان المستبقى جمعا غير منحصر واذا لم يكن
الاول ممنوع والثاني مسلم والجواب عن السؤال الاول ان البعض وان كان من جنس الكل الا ان اللفظ العام
حقيقة في استغراق الجنس من حيث هو كذلك لا في الجنس مطلقا ولهذا تعتد جملة على البعض وان كان
من الجنس لا بقرينة باتفاق القائلين بالعموم ومعنى الاستغراق غير متحقق في المستبقى فلا يكون حقيقة
فيه قولهم ان اللفظ كان متناولا له حقيقة قبل التخصيص قلنا بالفرق اذ مع المخصص الخارج الاول ممنوع
والثاني مسلم وعلى هذا فلا يلزم مع التخصيص ان يبقى حقيقة فيه كيف ويلزم عليه الواحد فان اللفظ كان

متناولا

متناولا له حقيقة قبل التخصيص وبعد التخصيص فهو مجاز فيه بالاتفاق وعن السؤال الثاني
جوابان الاول ان ذلك قاض برفع جميع المجازات عن الكلام فان ما من مجاز الا ويمكن ان يقال انه مع
القرينة حقيقة في مدلوله وبدون القرينة حقيقة في غيره الثاني انه لو كان كما ذكروه لكان استعمال
ذلك اللفظ في الاستغراق مع اقترانه بالقرينة المخصصة له بالبعض مستعملا له في غيره حقيقة وصار فاعلا من
الحقيقة وهو خلاف اجماع القائلين بالعموم وعن السؤال الثالث ان دلالة اللفظ عند اقترانه بالدليل اللفظي
المتصل لا يخرج عن حقيقة باقترانه به والا كان كل مقترن بشيء خارجا من حقيقته ويلزم من ذلك خروج
الجسم عن حقيقته من حيث هو جسم عند انضمامه بالبياض او السواد وكذلك في كل موصوف بصفة وهو
واذا كان باقيا على حقيقته فمعناه لا يكون مختلفا بل غايته ان يصير معروفا عن معناه بالقرينة المقترنة
به وهو التجوز بعينه وعلى هذا فالفاظ الاية المذكورة في قصة نوح الالف واللام والمخصوص للتخصيص
والتأكيد ومعرفة ما بقي حاصله بالحساب وخرج عن هذا زيادة الالف واللام في المسلم والواو
والنون في المسلمين فانها لا معنى لها في نفسها دون المزيد عليه ولا سبيل الى الحاقها فلذلك لما كانت
موجبة للتجنيس في الوضع فان قيل لو قال الا الله فانه بمطلقه يكون كفرا ولو اقترن به الاستثناء وهو
قوله الا الله كان ايمانا وكذلك لو قال لزوجته انت طالق كان بمطلقه موجبا للطلاق ولو اقترن
به الشرط وهو قوله ان دخلت الدار كان بمطلقه مانعا لا استثناء والشرط له معنى ولولا تغير
الدلالة والوضع لما كان كذلك قلنا لا نسلم التغير في الوضع بل غايته صرف اللفظ عما اقتضاه
في جهة اطلاقه الى غيره بالقرينة كيف وانه لو صح ما ذكروه لم يكن ذلك من باب تخصيص العموم الذي
نحن فيه وعن السؤال الرابع من وجهين الاول انه مهما اخرج الشرط بعض الاحوال فلزم منه اخراج
بعض الاعيان وذلك انه اذا قال اكرم بني تميم ان دخلوا داري فقد اخرج من لم يدخل الدار الثاني
انه وان لم يخرج شيئا من الاعيان ولكن لا نسلم انحصار التجوز في اخراج الاعيان وما المانع من القول
بالتجوز في اخراج بعض الاحوال مع عموم اللفظ بالنسبة اليها وعن السؤال الخامس لا نسلم ان المستبقى
وان كان جمعا غير منحصر انه يكون عاما اذ لم يكن مستغرقا للجنس وان سلمنا عمومه غير انه
من مدلول اللفظ العام المخصص واذا كان بعضا منه لزم ان يكون صرف اللفظ اليه مجازا لما ذكرنا

من الدليل المسئلة الخامسة اختلف القائلون بالعموم في صحة الاحتجاج به بعد التخصيص فيما
بقي فانبنى الفقها مطلقا ومنهم من فصل ثم اختلف القائلون بالتفصيل فقال البلخي ان خص بدليل متصل
كالشرط والصفة والاستثناء فهي حجة وان خص بدليل منفصل فليس بحجة وقال ابو عبد الله البصري ان كان
المخصص قد منع من تعلق الحكم بالاسم العام واوجب تعلقه بشرط لا يبين عند الظاهر لم يجز التعلق به

كما في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان قيام الدلالة على اعتبار الحرز في مقدار المسروق
مانع من تعلق الحكم بعموم اسم السارق وموجب تعلقه بشرط لا يبين عنه ظاهر اللفظ وان كان المخصص لم يمنع
من تعلق الحكم بالاسم العام فهو حجة كقولهم اقتلوا المشركين فان قيام الدلالة على المنع من قتل اهل الذمة
غير مانع من تعلق الحكم باسم المشركين وقال القاضي عبد الجبار ان كان العام المخصوص لو تركناه وظاهره من
دون التخصيص كما تمسكنا لا يعيننا ويصح اليه ما لم يرد مانع الاحتجاج به وذلك كقولهم اقتلوا المشركين
المخصص باهل الذمة وان كان العام بحيث لو تركنا وظاهره من غير تخصيص لم يمكننا امتثاله ايضا دون
بيان فلا يكون حجة وذلك كقولهم اقتلوا الفسقة فانا لو تركنا ولا نية لم يمكننا امتثال ما اريد منا من القتل
الشرعية قبل تخصيصه بالخاص فكذلك بعد التخصيص ومن الناس من قال انه يكون حجة في اقل الجمع ولا يكون
حجة فيما زاد على ذلك واتفقوا الكل على ان العام لو خص تخصيصا مجملا فانه لا يبقى حجة كما قال اقتلوا المشركين
الا بعضهم والمختار صحة الاحتجاج به فيما وراء صورة التخصيص وقد احتج بعض الاصحاب على ذلك بان قال
اللفظ العام كان متناولا للكل بالاجماع فكونه حجة في بقيتهم من اقسام ذلك الكل اما ان يكون موقوفا على
كونه حجة في اقسامهم الاخر او على كونه حجة في الكل او لا يتوقف على واحد منهما فان كان الاول فهو باطل لانه ان
كان كونه حجة في كل واحد من الاقسام مشروطا بكونه حجة في القسم الاخر فهو دور ممتنع وان كان كونه حجة
في بعض الاقسام مشروطا بكونه حجة في قسم اخر ولا يمكن كونه حجة في ذلك القسم الاخر بقي كونه حجة في القسم المشروط
وليس بعض الاقسام بذلك اولى من البعض مع تساوي نسبة العام الى كل اقسامه وان كان الثاني فهو ايضا
باطل لان كونه حجة في كل واحد من تلك الاقسام لان الكل لا يتحقق الا عند تحقق جميع الاقسام وذلك ايضا دور
ممتنع واذا بطل القسمان ثبت كونه حجة في كل واحد من الاقسام على كونه في القسم الاخر ولا على الكل بقي كونه
حجة في البعض الاخر وان لم يبق حجة في غيره وهذه الحجة مع طولها ضعيفة جدا اذ لقائل ان يقول ما المانع من
توقف صحة الاحتجاج به في كل واحد من الاقسام على الاخر او على الكل مع التعاكس قوله انه دور ممتنع متى
يكون ذلك ممتنعا اذا كان التوقف توقف معية او توقف تقدم الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لم قلت ان
التوقف ههنا بجهة التقدم ولا يخفى ان بيان ذلك مما لا سبيل اليه والمعتمد في ذلك الاجماع والمعقول
اما الاجماع فهو ان فاطمة رضي الله عنها احتجت على ابي بكر في ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله
في اولادكم الاية مع انه مخصص بالكافر والقاتل ولم ينكر احد من الصحابة صحة احتجاجها مع خلوه وشهرته
بل عدلوا عن انكار حجيتها الى الاحتجاج بقوله نحن جماعة الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وانهم فان عليا احتج
على جواز الجمع بين الاختين في الملك بقوله او ما ملكت ايمانكم مع كونه مخصصا بالاخوات والبنات وكان
ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير فكان اجماعا وانهم فان ابن عباس احتج على تحريم نكاح

المرضعة

المرضعة بعموم قوله تعالى واخواتكم اللاتي ارضعنكم وقال اقضاء الله اولى من قضاء ابن الزبير مع انه مخصوص بكون
الرضاع المحرم متوقفا على شروط وقيود فليس كل مرضعة محرمة ولم ينكر عليه منكر صحة احتجاجه به
فكان اجماعا واما المعقول فهو ان العام قبل التخصيص حجة في كل واحد من اقسامه اجماعا والاصل بقاء
ما كان على ما كان الا ان يوجد له معارض والاصل عدمه فان قيل لو كان حجة فالباقي بعد التخصيص
لم يخل اما ان يدل عليه حقيقة او تجوزا لا جائز ان يقال بالاول اذ يلزم منه ان يكون اللفظ مشتركا بينه
وبين الاستغراق ضرورة اتفاق القائلين بالعموم على كونه حقيقة في الاستغراق والاشتراك على
خلاف الاصل وان كان مجازا فيمتنع الاحتجاج به لثلثة اوجه الاول ان المجاز فيما وراء صورة
التخصيص متردد بين اقل الجمع وما عدا صورة التخصيص ويمتنع الحمل على الكل لما فيه من تكثير جهات
التجوز وليس حمله على احد المجازين اولى من الاخر لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا الثاني ان
المجاز ليس بظاهر وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة الثالث ان العام بعد التخصيص بمنزلة من قال
اقتلوا المشركين الا بعضهم والمشبه به ليس بحجة فكذلك المشبه سلمنا انه حجة لكن في اقل
الجمع او فيما عدا صورة التخصيص الاول مسلم والثاني ممنوع وذلك لان احمل على اقل الجمع متيقن
بخلاف الحمل على ما زاد عليه فانه مشكوك فيه فكان حجة في المتيقن والجواب عن السؤال الاول من
جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان اللفظ العام حجة في كل واحد من اقسامه قبل
التخصيص اجماعا وهو اما ان يكون دالا عليه حقيقة او مجازا ضرورة وكل ما ذكروه من الاشكالات
يكون لازمة ومع ذلك فهو حجة والعدول عنه اولى واما التفصيل فنقول ما المانع ان يكون مشتركا قولهم
الاشتراك على خلاف الاصل قلنا انما يكون بخلاف الاصل لو لم يكن من قبيل الاسماء العامة وليس
كذلك على ما بان من قرب وان سلمنا انه ليس مشتركا فما المانع من التجوز قولهم انه مجمل لتردده بين جهات
التجوز والظهر معا والمجاز انما نفى لما اقتضاه الاثبات فان كان مقتضى الاثبات الجمع فكذلك النفي وان
كان مقتضاه حرا لامرين فكذلك النفي واذا بقينا على بيان اختلاف المذاهب بالتفصيل فلنقدم المطرفة
المحتاج وقد احتج القائلون بجواز التعميم اما في مكان ارادة الهرب باللفظ الواحد فهو انا لو قدرنا عدم
التكلم بلفظة القرء لم يمتنع الجمع بين ارادة الاعتداد بالحيض وارادة الاعتداد بالطهر فوجود اللفظ
لا يجعل ما كان جائزا وكذلك الكلام في ارادة الجمع بين الحقيقة والمجاز واما بالنظر الى الوقوع لغة
بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الدعاء والاستغفار
وهما معنيان مختلفان وقد ورد بلفظ واحد وايضا قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات
ومن في الارض والشمس والقمر الى اخر الاية وسجود الناس بمعنى سجود غير الناس وقد ورد بلفظ واحد

واحتج ايضا بان سيبويه قال قول القائل لعمرو الويل لك خبر ودعاء فقد جعله مع افراده مفيدا لكل
الامرين اعترض الباقون اما على امكان ارادة الجمع بين المعنيين فهو ان المتكلم اذا استعمل الكلمة الواحدة
في حقيقتها ومجازها معا كان مريدا لاستعمالها فيما وضعت له ومريدا للعدول بها عما وضعت له وهو
مسح وايضا فان المستعمل للكلمة فيهما هو ذلك والجمع بين الاضداد وعدمه في الكلمة الواحدة محال
هذا ما يخص الاسم المجازي واما ما يخص الاسم المشترك فهو ان اللفظ المشترك موضوع في اللغة
لاحد امرين مختلفين على سبيل البدل ولا يلزم من ذلك ان يكون موضوعا لهما على الجمع اذ المغايرة
بين المجموع وبين كل واحد من افراده واقعة بالضرورة والمساواة بينهما في جميع الاحكام غير لازمة
وعلى هذا فلا يلزم من كون كل واحد من الامرين مسمى باسم تسمية المجموع به وعند ذلك قال الواضع اذا
وضع لفظ لاحد مفهومين على سبيل البدل فان لم يكن قد وضعه لمجموعهما فاستعماله في المجموع استعمال
اللفظ في غير ما وضع له وهو ممتنع وان كان قد وضعه له فاما ان يستعمل اللفظ لافادة المجموع وحده او لافادته
مع افادة الافراد فان كان الاول لم يكن اللفظ مفيدا الا احد مفهوميه لان الواضع ان كان قد وضعه
بازاء امرين ثم نقله على البدل واحدهما ذلك المجموع فاستعمال اللفظ فيه وحده لا يكون استعمالا للفظ في جميع
مفهوميه وان استعمله في افادة المجموع والافراد على الجمع وهو محال لان افادة المجموع معناه ان الاكتفاء
لا يحصل الا به وافادته للفرد معناه انه يحصل الاكتفاء بكل واحد منهما وهو جمع بين النقيضين وهو
محال فلا يكون اللفظ المشترك من حيث هو مشترك ممكن الاستعمال في افادة مفهوميه جملة واما
على دليل الوقوع لغة اما النقل الاول فقد قال العزالي فيه ان لفظ الصلوة المطلق على صلاة الله و
الملائكة انما هو باعتبار اشتراكهما في معنى العناية بامر الرسول عليه الصلوة والسلام اظهارا لشرفه و
حرمته فهو لفظ متواطئ لا مشترك ولذلك لفظ السجود في الاية الاخرى فان معناه انما هو القدر
المشترك من معنى الخضوع للدهر والدخول تحت تسخيره وارادته وقال ابو هاشم وان سلم اضلا
المسمى واراد بهما بلفظ واحد فلا يعدان يقال ان ذلك من قبيل ما نقلته الشريعة من الاسماء
اللغوية الى معنى معانيها في اللغة واما قول سيبويه فانه وان دل على ان العرب وضعت قول الويل
لك للخبر وللدعاء معا فليس فيه ما يدل على ان كل الالفاظ المشتركة والالفاظ التي هي حقيقة في
شيء ومجاز في شيء موضوعة للجمع كيف وان قول سيبويه لا يدل على كون ذلك القول مستعملا في
الخبر والدعاء معا بل جاز ان يكون موضوعا للخبر وهو مستعمل في الدعاء مجازا لامعا حاب المنقول
عن الاعتراض الاول على الامكان يمنع ان المستعمل للفظة في حقيقتها ومجازها مريد لاستعمالها فيما
وضعت له ومريد للعدول بها عما وضعت له بل هو مريد لما وضعت له حقيقة ولما لم توضع له حقيقة

وجاز

ولما يكون لذلك ان لو تعذر الجمع وهو محل النزاع وعن اعتراض ابي هاشم انه مبني على تحقق الاسماء
الشرعية ونقلها من موضوعاتها في اللغة وهو باطل على ما سبق من مذهب القاضي ابي بكر وعلى الاعتراض
على قول سيبويه اما الاول فلانه انما يلزم ان لو كان الاستدلال بقول سيبويه على ان كل لفظ مشترك
او مجاز يجب ان يكون موضوعا للمجموع مسماة وليس كذلك بل انما قصد به بيان الوقوع لا غير واما
الثاني فلانه لا انفكاك في قوله الويل لك عن الخبر والدعاء والفظ واحد ولا معنى لاستعماله فيهما
سوى قصدهما منه عند اطلاقه **المسئلة الثامنة** نفي المساواة بين الشيئين كما في قوله تعالى لا يستوي
اصحاب النار واصحاب الجنة يقتضي نفي المساواة في جميع الامور عند اصحابنا القائلين بالعموم خلافا
لابي حنيفة فانه قال اذا وقع التفاوت ولو من وجه واحد فقد وفي بالعمل بدلالة اللفظ حجة اصحابنا
انه اذا قال القائل لا مساواة بين زيد وعمرو فالنفي داخل على مسمى المساواة فلو وجدت المساواة من وجه
لما كان مسمى المساواة منتفيا وهو خلاف مقتضى اللفظ فان قيل القائل لا يستوي زيد وعمرو عند متفق كل واحد
منهما لا يريد الا استواء مطلقا اعم من الاستواء من كل وجه ومن وجه دون وجه والنفي اذا دخل على
الاستواء الاعم فلا يكون صغرا باحد القسمين لخاصين وايضا فانه لا يكفي في اطلاق لفظ المساواة
الاستواء من بعض الوجوه والا لوجب اطلاق المتساويين على جميع الاشياء لانه ما من شيئين الا ولا بد من
استوائهما في امر ما ولو في نفي ما سواهما عنهما ولو صدق ذلك وجب ان يكذب عليه غير المساوي لما تضمنها
عرفا ولهذا فان من قال هذا مساو لهذا فمن اراد تكذيبه قال لا يساويه والمتناقضان لا يصدقان معا و
يلزم من ذلك ان لا يصدق على شيئين انهما غير متساويين وذلك باطل لما علم انه لا بد في اعتبار المساواة
من التساوي من كل وجه وعند ذلك فيكفي في نفي المساواة نفي الاستواء من بعض الوجوه لان نقيض الكلي
الموجب جزئي سالب فثبت ان نفي المساواة لا يقتضي نفي المساواة من كل وجه وايضا فانه لو كان
نفي المساواة يقتضي نفي المساواة من كل وجه لما صدق نفي المساواة حقيقة على شيئين اصلا لان
ما من شيئين الا وقد استويا في امر ما كما سبق وهو على خلاف الاصل واذا الاصل والاطلاق انما هو
الحقيقة دون المجاز فيجب حمل الاطلاق على ذلك الاعم حتى لا يكون مشتركا بالاخص اذا كان ذلك في طرف
الاثبات اولى النقل الاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا فانه لو قال القائل ما رايت حيوانا وكان قد راى
انسانا او غيره من انواع الحيوان فانه يعد كاذبا وعن الثاني لا نسلم انه لا يكفي في اطلاق لفظ
المساواة التساوي من بعض الوجوه قولهم لو لم يكن ذلك لوجب اطلاق لفظ المتساويين على جميع الاشياء
لما قدمنا ولم نسلم قولهم يلزم من ذلك ان يكذب عليه المتساوي وهو باطل بما قررتم فهو مقابل بمثله وهو

ان يقال

ان يقال لا يكفي في اطلاق نفي المساواة من بعض الوجوه والا لوجب اطلاق نفي المساواة على كل شيئين
لانه وقد تقدم انه ما من شيئين الا وهما متساويان وذلك باطل لانه ما من شيئين الا ولا بد من
استوائهما في امر ما ولو في نفي ما سواهما عنهما فلا بد في اعتبار نفي المساواة من نفي المساواة من كل وجه وعند
ذلك فيكفي في اثبات المساواة في بعض الوجوه لان نقيض الكلي السالب جزئي موجب وفيه ابطال ما
ذكرتم عجم الانفكاك في اطلاق لفظ المساواة بالمساواة من وجه واذا تقابل الامران سلم لنا ما ذكرناه اولا وعن
الثالث لا نسلم صدق نفي المساواة مطلقا على ما وقع التساوي بينهما من وجه قولهما الاصل في الاطلاق الحقيقة
قلنا الا ان يدل الدليل على مخالفته ودليله ما ذكرناه وفي معنى نفي المساواة قوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا **المسئلة التاسعة** المقتضي وهو ما اضمر ضرورة صدق المتكلم لا عموم له وذلك
كما في قوله عليه الصلوة والسلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه فانه اخبر عن رفع
الخطاء والنسيان وتعذر حمله على حقيقته لامتناعه الى الكذب في كلام الرسول ضرورة تحقق الخطاء والنسيان
في حق الامة فلا بد من اضمار حكم يكون نفيه من الاحكام الدنيوية والاخروية ضرورة صدقه في كلامه واذا
كانت احكام الخطاء والنسيان متعددة فيمتنع اضمار الجميع اذ الاضمار على خلاف الاصل والمقصود حاصل
باضمار البعض فوجب الاكتفاء به ضرورة تقليل مخالفة الاصل فان كان قبل ما ذكرتم انما يصح ان لو لم يكن
لفظ الرفع دالا على رفع جميع احكام الخطاء والنسيان وليس كذلك وبيانه ان قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان
يدل على كون رفعهما مستلزما للرفع احكامهما فاذا تعذر العمل به في نفي الحقيقة تعين العمل به في نفي
الاحكام سلمنا انه لا دلالة له عليها وضعا لكن لم قلتم بانه لا يدل عليها بقرينة الاستعمال ولهذا يقال ليس
للبلد سلطان ولا يحمله ناظر كلامه والمراد به نفي الصفات سلمنا انه لا يدل عليها بقرينة الاستعمال غير ان
اللفظ دال على رفع الخطاء والنسيان فاذا تعذر ذلك وجب اضمار جميع الاحكام لوجهين الاول انه يجعل وجود
الخطاء والنسيان كعدمه الثاني انه لا يخلو اما ان يقال باضمار الكل او البعض او لا باضمار شيء اصلا القول
بعدم الاضمار خلاف الاجماع وليس اضمار البعض اولى من البعض ضرورة تساوي نسبة اللفظ الى الكل
فلم يبق سوى اضمار الجميع والجواب عن الاول ان اللفظ انما يستلزم نفي الاحكام بواسطة نفي حقيقة الخطاء
والنسيان فاذا امكن الخطاء والنسيان منتفيا فلا يكون مستلزما لنفي الاحكام وعن الثاني ان اصل
انما هو العمل بالوضع الاصلي وعدم العمل بالمجاز فيما عداه محتاج الى بيانه وما ذكرتم من الاستعمال
بالصور فلا نسلم صحته حملها على جميع الصفات والا لما كان السلطان موجودا ولا عالما ولا قادرا

ومحو ذلك من الصفات وهو محال وعن الثالث قولهم اضداد جميع الاحكام يكون اقرب الى المقصود
من نفي الحقيقة قلنا انه يلزم منه تكثير مخالفة الدليل المقتضي للاحكام وهو وجود الخطاء والنسيان
قولهم ليس اضدادا البعض اولى من البعض انما يتم ان لو قلنا باضداد حكم معين وليس كذلك بل باضداد
حكم ما والتعيين الى الشارع فان قيل فيلزم من ذلك الاجمال في مراد الشارع وهو على خلاف الاصل قلنا
ولو قيل باضداد الكل لزم منه زيادة الاضداد وتكثير مخالفة الدليل كما سبق وكل واحد منهما على خلاف
الاصل ثم ما ذكرناه من الاصول اما ان يكون راجحة على ما ذكروه او مساوية له او مرجوحة فان كانت
راجحة لزم العمل بها وان كانت مساوية فهو كما قلنا في هذا المقام في نفي زيادة الاضداد وهما تقديران
وما ذكروه انما يمكن التمسك به بتقدير كونه راجحا وحينئذ ان ما يتم التمسك به على تقدير ان يرجح ما
لا يمكن التمسك به الا على تقدير واحد **المسئلة العاشرة** الفعل المتعدي الى مفعول كقوله والله
لا اكل وان اكلت فانت طالق هل يجري مجرى العموم بالنسبة الى مفعولاته ام لا اختلفوا فيه فاثبته اصحابنا
والقاضي ابو يوسف ونفاه ابو حنيفة ونظهر فائدة الخلاف فانه لو نوى به ماكولا معينا قبل عند
اصحابنا حتى لا يحنث باكل غيره بناء على عموم لفظه له وقبل العام للتخصيص ببعض مدلولاته ولا
يقبل عند ابي حنيفة تخصيصه به لانه تخصيص من توابع العموم ولا عموم حجة اصحابنا انا في طرف النفي
وذلك عندنا اذا قال والله لا اكلت فانه قوله اكلت فعل متعد الى ماكول ويدل عليه بوصفه وصيغته فاذا
قال لا اكلت فهو نافي حقيقة الاكل من حيث هو اكل وهو خلاف دلالة لفظه والا على نفي حقيقة الاكل بالنسبة الى كل
ماكول فقد ثبت عموم لفظه بالنسبة الى كل ماكول فان كان قابلا للتخصيص واما في طرف الاثبات وهو
ما اذا قال ان اكلت فانت طالق فلا يخلو اما ان وقع الاكل المطلق فيستدعي ماكولا مطلقا لكونه متعديا
اليه والمطلق ما كان شائعا في جنس الحقيقة ما لداخلة تحته فكان صالحا للتفسير وتقييده باي
منها كان ولهذا لو قال الشارع اعتق رقبة حتى تقيدها بالرقبة المؤمنة ولو لم يكن المطلق على الحقيقة
دلالة لما صح تفسيره به فان قيل يلزم على ما ذكرتم الزمان والمكان فان حقيقة الاكل لا يتم نفيا ولا
اثباتا الا بالنسبة اليهما ومع ذلك لو نوى بلفظه مكانا معينا او زمانا معينا فانه لا يقبل قلنا
لان الفعل وهو قوله اكلت غير متعد الى الزمان والمكان بل هو من ضروريات الفعل فلم يكن اللفظ
دالا عليه بوضعه فلذلك لم يقبل تخصيص لفظه به لان التخصيص عبارة عن حمل اللفظ على بعض
مدلولاته لا غير مدلولاته مجملا خلاف ما لو كان على ما سبق فان قيل اذا قال ان اكلت فانت طالق فالاكل الذي
هو مدلول لفظه كل مطلق والمطلق لا استفادة له بالمخصص فلا يصح تفسيره به قلنا المحلوف عليه ليس

هو المفهوم من الاكل الكلي الذي لا وجود له الا في الاذهان والا لما حنث بالاكل الخاص اذ هو غير المخلوق
عليه وهو خلاف الاجماع فلم يبق الا ان يكون المراد به اكلا مقيدا من جملة الاكلات المقيدة التي يمكن وقوعها
في الاعيان اذ منها كان لما كان لفظه لا استفادة له بغير المقيد حتى يفسر به كما اذا قال اعتق رقبة
وضرب بالرقبة المؤمنة كما سبق **المسئلة الحادية عشر** الفعل وان انقسم الى اقسام وجهات فالواقع
منه لا يقع الا على وجه واحد منها فلا يكون عاما بجميعها بحيث يحمل وقوعه على جميع جهاته وذلك كما
روي عنه عليه الصلوة والسلام انه صلى داخل الكعبة فصلوته الواقعة احتمل انها كانت فرضا واحتمل انها
كانت نفلا ولا يتصور وقوعهما فرضا نفلا فيمتنع الاستدلال بذلك على جواز الفرض والنفل في داخل
الكعبة جميعا اذ لا عموم للفعل الواقع بالنسبة اليهما فلا يكون تعيين احد القسمين لا بدليل واما ما روي عنه
عليه الصلوة والسلام انه صلى بعد غيبوبة الشفق فالشفق اسم مشترك بين الحمرة والبياض فصلاته احتمل انها
وقعت بعد الحمرة واحتمل انها وقعت بعد البياض فلا يمكن حمل ذلك على وقوع نفل الصلوة بعدها على رأي من
لا يرى حمل اللفظ المشترك على جميع محامله وانما يمكن ذلك على رأي من يرى ذلك كما سبق تحقيقه فان قول القائل
صلى بعد الشفق بمنزلة قوله صلى بعد الشفقين وفي هذا المعنى ايضا قول الراوي كان يجمع بين
الصلاتين في السفر فانه يحتمل وقوع ذلك في وقت الاولى ويحتمل وقوعه في وقت الثانية وليس في نفس
وقوع الفعل ما يدل على وقوعه فيهما بل في احدهما والتعيين متوقف على الدليل واما وقوع ذلك منه
عليه الصلوة والسلام متكررا على وجه ثم سفر المشي وغيره فليس ايضا في نفس وقوع الفعل ما يدل عليه بل
ان كان ولا بد فباستعادة ذلك انما هي من قول الراوي كان يجمع بين الصلاتين ولهذا فانا اذا قيل كان فلان
يكرم الضيف يفهم منه التكرار دون التصور على المرة الواحدة وعلى هذا ايضا يجب ان يعلم ان ما نعلمه بالنبي
واجبا كان عليه او جائزا له لا عموم له بالاضافة الى غيره بل هو خاص في حقه الا ان يدل دليل من خارج
على المساواة بينه وبين غيره في ذلك الفعل كالوصلي وقال صلوا كما رايتموني اصلي وغير ذلك فان قيل
فقد احتججتم لائمة على تحريم سجود السهو في كل سهو بما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه سهى في
الصلوة فسجد وكذلك انفقوا على تحريم ما نقل عن عائشة انها قالت كنت اغزل المن من ثوب رسول الله
وهو في الصلوة فهي كل واحد من هاتين الشافعي استدل بذلك على طهارة منى الادمي واستدل به ابو حنيفة
على جواز الاقتصار على الغرفة في حق غير المني مع حكمه بنجاسته وكذلك اجماعهم على وجوب الغسل بالتقاء
الختانين يقول عائشة فعلته انا ورسول الله م فاغتسلنا وايضا فان النبي م كان اذا سئل عن حكم
اجاب بما يخصه واحال معرفة ذلك على فعل نفسه في ذلك المسالة لم سئله عن الاغتسال قال اما انا
فافيض الماء على راسي ومن ذلك انه لما سئل عن قبلة الصائم قال انا افعل ذلك ولولا ان للفعل عموما

لما كان كذلك قلنا اما تحريم سجود السهو انما كان لعموم العلة وهل السهو من حيث انه رتب السجود
على السهو بقاء التعقيب وهو دليل العلة كما يأتي ذكره لا لعموم الفعل وكذلك الحكم في قوله زنى
ماعز فرجم وفي قوله وضع يهودي واس جارية فرضخ رسول الله م راسه واما العمل بخبر عائشة
في غزل المن ووجوب الغسل من التقاء الختانين واباحة الماء على الراس وقبلة الصائم فكل ذلك
مستند الى القياس لا الى عموم الفعل لتعذره كما سبق **المسئلة الثامنة عشر** قول الصحابي عن رسول الله م
عن سبع اعز وقوله قضى رسول الله م بالشفعة للجار ونحوه اختلفوا في تعميمه لكل عزو وكل جار والذي
معول اكثر الاصوليين انه لا عموم له لانه حكاية الراوي واعلم وانما نعلم انه عن فعل خاص لا عموم
له فيه عزو وقضى مجاز ومخصوص بالشفعة فنقل صيغة العموم لظنه عموم الحكم ويحتمل انه سمع صيغة عامة
واذا تعارضت الاحتمالات لم يثبت العموم والاحتجاج فانما هو بالحكم لا بنقل الحكاية والقائلون بقوله
وان كانت هذه الاحتمالات متقدمة غير انا نصحب الراوي من اهل العدالة والمعرفة باللغة فالظاهر
انه لم ينقل صيغة العموم الا وقد سمع صيغة لا تشكل في عمومها لما هو مستعمل عليه من الداعي الذي بين
والعقل المانع من ايقاع الناس في ورطة الالتباس واتباع ما لا يجوز اتباعه ويتقيدان لا يكون
تاطها بالعموم فلا يكون نقله للعموم الا وقد ظهر له العموم والغالب اصابته فيما ظنه ظاهرا فكان جهة
فيما نقله غالبا على الظن ومهما ظن صدق الراوي فيما نقله عن النبي وجب اتباعه **المسئلة التاسعة عشر**
مذهب الشافعي انه اذا حكم النبي م وسلم بحكم في واقعة خاصة وذكر علة انه يعم من وجدت في حقه تلك
العلة خلافا للقاضي ابي بكر وذلك كقوله عليه الصلوة والسلام في حق اعرابي محرم وقعت به ناقته
لا تحمروا راسه ولا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيمة مليبا وكقوله عليه الصلوة والسلام في قتلى احد زملوهم
بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما كما لو قال الشارع حرمت الخمر
لكونه حلوا عم التحريم كل حلو والمعنى في ذلك انه اذا ادعى عموم الحكم نظرا الى الصيغة الواردة فهو باطل
قطعا كيف وانه لو كان التنصيص على اثبات الحكم المعلل يقتضي عمومه الحكم في كل محل وجدت فيه
العلة لكان للوكيل اذا قال له الموكل اعتق عبدي سالما لكونه اسود ان يعتق كل عبد اسود له بما لو
قال اعتق عبيدي السود وليس كذلك بالاجماع وان قيل بالعموم نظرا الى الاشتراك في العلة فهو
المعنى ولا يلزم من التعميم في الحكم بالعلة المشتركة شرعا مسئلة فيما اذا قال الوكيل اعتق عبدي سالما لكونه
اسود اذ الوكيل انما يتصرف بامر الموكل لا بالقياس على ما امر به وعلى هذا فالفائدة في ذكر العلة
صورية كون الحكم معللا لا ان يكون اللفظ الدال على الحكم عاما لغير المحل المنصوص وما يقوله القاضي ابو بكر
من انه يحتمل ان يكون النبي م علل ذلك في حق الاعرابي بما علمه من صورته مسلما مخلصا في عبادته محرما

ملبيا

ملبيا وقصت به ناقته لا بمجرد احرامه وفي قتلى احد بعلو درجتهم في الجهاد ومحقق شهادتهم
لا بمجرد الجهاد وفي تحريم المسكر لكونه حلوا سكرا وذلك كله غير معلوم في حق الغير وان كان
ما ذكره صفة حاصلة غير انه على خلاف ما ظهر من تعليله عليه الصلوة والسلام بمجرد الاحرام والجهاد
وترك ما ظهر مما للتعليل لمجرد الاحتمال ممتنع **المسئلة الرابعة عشر** اختلفوا في دلالة المفهوم تفريعا
على القول به هل لفظ عموم ام لا وكشف الغطاء عن ذلك ان نقول المفهوم ينقسم الى مفهوم الموافقة
وهو ما كان حكم المسكوت عنه موافقا لحكم المنطوق والى مفهوم المخالفة وهو ما كان حكم المسكوت
عنه مخالفا لحكم المنطوق كما يأتي تحقيقه فان كان من قبيل مفهوم الموافقة كما في تحريم ضرب الوالدين
من تنصيصه على تحريم التأفيف لهما فهو التحريم وان كان شاملا للمقصودين لكن مع اختلاف جهة دلالته
فثبوته في صورة النطق بالمنطوق وفي صورة السكوت بالمفهوم فلا المنطوق عاما بالنسبة الى الصورتين
ولا المفهوم من غير خلاف وانما الخلاف في عموم المفهوم بالنسبة الى صورة السكوت ولا شك ان حصول
النزاع فيه ايل الى اللفظ فاذن من قال بكونه عاما بالنسبة اليها انما يريد به ثبوت الحكم به في جميعها
لا بالدلالة اللفظية وذلك مما لا خلاف فيه بين القائلين بالمفهوم ومن نفى العموم كالقاضي فلم يرد
ان الحكم لم يثبت به في جميع صور السكوت اذ هو خلاف الفرض وانما اراد نفي ثبوته مستندا
الى الدلالة اللفظية وذلك مما لا يخالف فيه القائل بعموم المفهوم واما مفهوم المخالفة كما في
معنى الزكوة على المعلوفة من تنصيصه عليه الصلوة والسلام على وجوب الزكوة في الغنم السائمة
فلا شك ايضا بان اللفظ فيه غير عام بمنطوقه للصورتين ولا بمفهومه وانما النزاع في عمومه
بالنسبة الى جميع صور السكوت وحاصل النزاع ايضا فيه ايل الى اللفظ كما سبق في مفهوم الموافقة
المسئلة الخامسة عشر العطف على العام هل يوجب العموم في المعطوف اختلفوا فيه فمنع اصحابنا
من ذلك واوجبه اصحاب ابي حنيفة ومسئلة استدلالا اصحابنا على ان المسلم لا يقتل بالذمي بقوله
عليه الصلوة والسلام لا يقتل مسلم بكافر وهو عام بالنسبة الى كل كافر حربيا كان او ذميا فقال
اصحاب ابي حنيفة لو كان ذلك عاما للذمي لكان المعطوف عليه كذلك وهو قوله ولا ذو عهد
في عهده ضرورة الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وصفته والمسكوت عنه الا ان
الكافر الذي لا يقتل به المعاهد انما هو الكافر المحض دون الذمي احتج اصحابنا بثلثة امور
الاول ان المعطوف لا يستقل بنفسه فما فائدة حكمه والنفظ الدال على حكم المعطوف عليه لا دلالة
له على حكم المعطوف بصريحه وانما اضر حكم المعطوف عليه في المعطوف ضرورة الافادة وجوازا
من التعطيل والاضرار على خلاف الاصل فيجب الاقتصار فيه على ما تندفع به الضرورة وهو التشريك

في اصل الحكم دون تفصيله من صيغة العموم وغيره تعليلا لمخالفة الدليل الثاني انه قد ورد عطف الخاص
على العام في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن فانه عام في الرجعية والبوائن وقوله وبعولتهن احق
بردهن خاص وورد عطف الواجب على المندوب في قوله تعالى فكاتبوهم فانه للندب وقوله وآتوهم من
مال الله للايجاب وورد عطف الواجب على المباح في قوله تعالى كلوا من ثمره اذا اثمر فانه للاباحة وآتوا
حقه للايجاب ولو كان الاصل هو الاشتراك في اصل الحكم وتفصيله لكان العطف في جميع هذه المواضع على
خلاف الاصل وهو ممتنع الثالث هو ان الاشتراك في اصل الحكم متيقن وفي صفته يحتمل فجعل العطف
اصلا في المتيقن دون المحتمل اولى فان قيل ما ذكرتم معارض بما يدل على وجوب التشريك منها في اصل
الحكم وتفصيله وبيانه من وجهين الاول ان حرف العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم
جملة واحدة فالحكم على احدهما يكون حكما على الاخر الثاني ان العطف اذا لم يكن مستقلا بنفسه فلا بد
من اضمار حكم المعطوف عليه فيه لتحقق الافادة وعند ذلك لا يخلو اما ان يقال باضمار كل ما ثبت للمعطوف
عليه للمعطوف او بعضه لا جائز ان يقال بالثاني لان الاضمار اما لبعض معين او غير معين القول بالتعيين
ممتنع اذ هو غير واقع من نفس العطف كيف وانه ليس البعض اولى من البعض الاخر والقول بعدم
التعيين موجب للابهام والاجمال في الكلام وهو خلاف الاصل فلم يبق سوى القسم الاول وهو المطلوب
قلنا جواب الاول ان العطف يوجب جعل المعطوف والمعطوف عليه في حكم جملة واحدة فيما فيه العطف او
في غيره الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلت ان ما زاد على اصل الحكم معتبر في العطف اذ هو محل النزاع وجواب
الثاني ان نقول بالتشريك في اصل الحكم المذكور دون صفته وهو مدلول اللفظ من غير ابهام ولا اجمال

المسئلة الثامنة عشر اذا ورد خطاب خاص بالنبي كقوله تعالى يا ايها المدثر يا ايها المزمل يا ايها المدثر قم فانذر يا ايها
النبي لم تحرم لم تشرك لم يحبط عملك هل يعم الامة ذلك الخطاب عند اصحابنا خلافا لابي حنيفة واحمد بن
حنبل واصحابهما في قولهم انه يكون خطابا للامة الا ما دل الدليل فيه على الفرق ودليلنا في ذلك ان الخطاب
الوارد نحو الواحد موضوع في اصل اللغة لذلك الواحد فلا يكون متناولا لغيره بوضعه ولهذا فان السيد اذا
امر بعض عبيده بخطاب يخصه لا يكون امرا للباقين وكذلك في النهي والاخبار وما يراد انواع الخطاب كيف
وانه يحتمل ان يكون الامر للواحد المعين مصلحة له وهو مفسدة في حق غيره وذلك كما في امر الطبيب لبعض
الناس بشرب بعض الادوية فانه لا يكون امرا لغيره لاحتمال التفاوت بين الناس في الامزجة والاحوال
المقتضية لذلك الامر ولذلك حقق النبي عم باحكام لم يشاركه فيها احد من امته من الواجبات والمحظورات
والمباحات ومع امتناع اتحاد الخطاب وجوازه الاختلاف فالمحكمة والمقصود يمنع التشريك في الحكم
اللهم الا ان يقوم دليل من خارج يدل على الاشتراك في العلة الداعية الى ذلك الحكم فالاشتراك

فالحكم

فالحكم يكون مستندا الى نفس القياس لا الى نفس الخطاب الخاص بمحل التخصيص او دليلا اخر فان قيل نحن
لا ننكر ان الخطاب الخاص بالواحد لا يكون خطابا لغيره مطلقا بالمعنى الذي كان مقتضيا على قوم
وقد تحققت الولاية والامارة عليهم وجعل له منصبا لا ينتدبه فانه اذا قيل اركب لنا جزءا لعدة
وشن الغارة عليه وعلى بلده فان اهل اللغة يعدون ذلك امرا لاتباعه واصحابه وكذلك اذا اخبر
عنه بانه قد فتح البلد الفلاني وكسر العدو فانه يكون اخبارا عن اتباعه ايضا والنبي عليه الصلوة والسلام
ممن قد تمكنه قدوة للامة ومتبعا لهم فامره ونهيه يكون امرا ونهيا لامته الا ما دل الدليل فيه على الفرق
ويدل على صحة ما ذكرناه قوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ولم يقل اذا طلقت
النساء فطلقهن وذلك يدل على ان خطابه خطاب لامته وايضا قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا اخبر انه انما ابا حذلك ليكون
ذلك مباحا للامة ولو كان اباحة خاصة به لما انتفى الحرج عن الامة وايضا فانه تعالى ورد الخطاب
بتخصيصه عليه الصلوة والسلام باحكام دون امته كقوله تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي
قوله خالصة لك من دون المؤمنين وكقوله تعالى ومن الليل فتهجد به نافلة لك ولو لم يكن الخطاب المطلق له
خطابا لامته بل خاصا به لما احتيج في بيان التخصيص به ههنا وما ذكرتم من احتمال التفاوت في المصلحة
والمفسدة فغير قادح مع ظهور المشاركة في الخطاب كما تقرر لهذا جاز تكليف الكل مع هذا الاحتمال
بظهور الخطاب العام وجاز تعدية الحكم من الاصل الى الفرع عند ظن الاشتراك في الداعي مع احتمال
التفاوت بين الاصل والفرع في المصلحة والمفسدة والجواب لا نسلم ان امر المعظم يكون امرا لاتباعه لغة
ولهذا فانه يصح ان يقال امر المعظم ولم يامر الاتباع وانه لو حلف انه لم يامر الاتباع لم يحنث بالاجماع ولو كان
امره للتقدم امرا لاتباعه لحنث نعم غاية ما له يفهم عند امر المعظم بالركوب وشن الغارة لزوم توقف مقصود
الامر على اتباع اصحابه له فكان ذلك من باب الاستلزام لا من باب دلالة اللفظ مطابقة ولا تضمنا ولا يلزم
مثله في خطاب النبي عم فيما من العبادات او مجرد مشيئة من الافعال او باحتها من حيث انه لا يتوقف
المقصود من ذلك على مشاركة الامة له في ذلك وقوله تعالى اذا طلقتم النساء خطاب تام مع الكل على وجه
يدخل فيه النبي وغيره من الامة وتخصيص النبي عم في اول الاية بالنداء جرى مجرى التشريف والتكريم له
كيف وان في الاية تاييدا على ان خطاب النبي عم لا يكون خطابا لامته فانه لو كان كذلك لما احتيج الى قوله
طلقتم النساء فطلقوهن لان قوله اذا طلقت النساء فطلقهن كاف في خطاب الامة مع السياقة مع اول
الاية وقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لا حجة فيه على المقصود وقوله لكيلا يكون على المؤمنين
حرج ليس فيه ما يدل على ان نفي الحرج عن المؤمنين في ازواج ادعيائهم مدلول لقوله زوجناكها

بل غاية ان دفع الحرج عن النبي عم كان المقصود دفع الحرج عن المؤمنين وذلك حاصل بقيامهم
عليه بواسطة دفع الحاجة وحصول المصلحة وعموم الخطاب غير متعين لذلك وما ذكروه من الايات
الدالة على خصوصية النبي عم بما ذكروه لا يدل على ان مطلق الخطاب له عام لامته بل انما كان لقطع الحاق
غيره به في تلك الاحكام بطريق القياس ولو اريد التخصيص لامكن الالحاق بطريق القياس **المسئلة**
التاسعة عشر اختلفوا في خطاب النبي عم لاحد من امته هل هو خطاب للباقين ام لا فنفاه اصحابنا واثبته
اصحاب الحديث وجماعة من الناس ودليلنا ما سبق في المسئلة التي قبلها فان قيل ما ذكرتم معارض بالنص
والاجماع اما النص فقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه الصلوة والسلام بعثت الى
الناس كافة وبعثت الى الاحمر والاسود وقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة واما الاجماع فاتفاق الصحابة
على رجوعهم فيما سئلوا عنه عن احكام الحوادث الى ما حكم به النبي عم على احاد الامة من ذلك رجوعهم
في حد الزنا الى ما حكم به علي عم عن رجوعهم في الموضحة الى موضحة بروع بنت واشق ورجوعهم في ضرب
الجزية على المجوس الى ضربه عليه الصلوة والسلام الجزية على مجوس هجر ولولا ان حكمه على الواحد حكم على
الجماعة لما كان كذلك واما المعنى فهو ان النبي عم خص بعض الصحابة باحكام دون غيره في ذلك قوله
لابي بردة في التضحية بعناق تجزيك ولا تجزي احد بعدك وقوله لابي بكرة لما دخل الصف راكعا زادك الله
حرصا ولا تعد وقوله لاعرابي زوجه بما معه من القرآن هذا لك وليس لاحد بعدك وتخصيصه خزيمة
بقبول شهادته وحده وتخصيصه لعبد الرحمن بن عوف بلبس الحرير ولولا ان الحكم بالخلافة على الواحد
حكم على الامة لما احتاج الى التنصيص بالتخصيص والجواب عن الاية وعن قوله بعثت الى الناس كافة والى
الاحمر والاسود انه وان كان مبعوثا الى الناس كافة فنعني انه يعرف كل واحد منا يختص به من الاحكام
كاحكام المريض والصحيح والمقيم والمسافر والحر والعبد والحائض والطاهر وغير ذلك فلا يلزم من ذلك
اشتراك الكل فيما ثبت للبعض منهم وعن قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة انه يجب تاويله على ان المراد
به انه حكم على الجماعة من جهة المعنى والقياس لا من جهة اللفظ الثالثة اوجه الاول ان الحكم هل يخاطب
وقد بينا في المسئلة المتقدمة ان خطاب الواحد ليس هو بعينه خطابا للباقين الثاني انه لو كان بعينه
خطابا للباقين لزم منه التخصيص باخراج من لم يكن موافقا لذلك الواحد في السبب الموجب للحكم
عليه الثالث انه لو كان خطابه المطلق للواحد خطابا للجماعة لما احتاج الى قوله حكمي على الواحد حكمي على
الجماعة ولكانت غاية التاكيد والاصل في الدلالات اللفظية انما هو التاسيس ثم وان كان حكمه على
الواحد حكما على الجماعة فلا يلزم اطراده في حكمه للواحد فان يكون حكما للجماعة فانه فرق بين حكمه للواحد
وحكمه عليه والخلاف واقع في الكل وانما ذكروه من رجوع الصحابة في احكام الوقايع الى حكمه على الاحاد

فلا يخلو

فلا يخلو اما ان يكون يقال بذلك مع معرفتهم بالتساوي في السبب الموجب او مع معرفتهم بذلك
التساوي خلاف الاجماع وان كان الاول فمستند التشريك في الحكم انما كان الاشتراك في السبب لا في
الخطاب واما المعنى فقد سبق الجواب عنه في المسئلة المتقدمة **المسئلة الثامنة عشر** اتفق
العلماء على ان كل واحد من المذكر والمؤنث لا يدخل في الجمع الخاص بالاخر كالرجال والنساء وعلى دخولهما
في الجمع الذي ظهرت فيه علامة التذكير كالمسلمين والمؤمنين هل هو ظاهر في دخول الاناث فيه ام لا
فذهب الشافعية والاشاعرة والجمع الكثير من الحنفية والمعتزلة الى نفيه وذهب الحنابلة وابن
داود وشذوذ من الناس الى اثباته احتج النافون بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ان
المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات عطف جمع الاناث على جمع المسلمين ولو كان داخلا فيه
لما حسن عطفه عليه لعدم فايدته واما السنة فما روي عن ام سلمة انها قالت يا رسول الله ما لنا
نسا نرى الله ذكرا لا الرجال فانزل الله ان المسلمين والمسلمات الاية ولو كن قد دخلن في جمع التذكير لكن
مذكورين ولامتنع صحة السؤال والتقرير عليه وايضا ما روي عن النبي عم انه قال ويل للذين يمسون ردهم
يصلون ولا يتوضون فقالت عايشة هذا للرجال فما للنساء ولا خرجهم من الجمع المذكور لما طرح الخال
ولا التقرير عليه من النبي عم واما المعقول فهو انا لجمع تضعيف الواحد فنقول انا لم لا يتناول المؤنث الجمع
الذي هو تضعيف كقولنا تاموا لا يكون متناولا له فان قيل اما الاية فالعطف فيها لا يدل على عدم
دخول الاناث في جمع التذكير فكم لا فايدة فيه ليس كذلك اذ المقصود منه انما هو الاتيان بلفظ يخصهن
تاكيدا فلا يكون عريا عن الفايدة واما سؤال ام سلمة وعايشة فلم يكن لعدم دخول النساء في جمع الذكور
بل لعدم تخصيصهن بلفظ صريح بينهن كما ورد في المذكر واما قولكم ان الجمع تضعيف الواحد مسلم ولكن لم قلتم
بامتناع دخول المؤنث فيه مع انه محل النزاع والذي يدل على دخول المؤنث في جمع التذكير قضية امور
الاول ان المالوف من عادة العرب انه اذا اجتمع التذكير والتانيث غلبوا جانب التذكير ولهذا فانه يقال
للنساء اذا انفردن ادخلن وان كان معهن رجل قيل ادخلوا قال الله تعالى وحوى وابليس قلنا اهبطوا
منها جميعا كالالف منهم تغليب جمع من يعقل اذا كان معه من لا يعقل ومنه قوله تعالى والله خلق كل دابة
من ماء فمنهم من يمشي على بطنه بل ابلغ من ذلك انهم اذا وصفوا من لا يعقل بصفة من يعقل غلبوا فيه
من يعقل ومنه قوله تعالى احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين جمعهم جمع من يعقل لوصفهم بالسجود
الذي هو صفة من يعقل وكتغليبهم الكثرة على القلة حتى انهم يصفون بالكثير والبخل جميعا اكثرهم متصف
بالكثير او البخل وكتغليبهم في التثنية احد اسمين على الاخر كقولهم الاسودان للتمر والماء والعمران لابي بكر
وعمر والقمران للشمس والقمر الثاني انه يستحسن من العرب ان يقول لاهل محلة او قرية انتم اصون لنسائكم

امنات بحصول الامن للنساء بقوله انتم امنون ولو دخولهن في قوله انتم امنون لما كان كذلك وكذلك
لا يحسن منه ان يقول لجماعة فيهم رجال ونساء قوموا وقوله بل لو قال قوموا كان ذلك كافيا في الامر للنساء
بالقيام ولولا دخولهن في جمع التذكير لما كان كذلك الثالث هو ان اكثر اوامر الشارع بخطاب المذكر
مع انعقاد الاجماع على ان النساء يشاركن الرجال فيما حكم بذلك الامر ولو لم يدخلن في ذلك الخطاب لما كان
كذلك والجواب قولهم في الاية فائدة التخصيص بلفظ يخصهن التاكيد قلنا لو اعتقد عدم دخولهن في جمع
التذكير كانت فائدة تخصيصهن بالذكر التاسيس ولا يخفى ان فائدة التاسيس اولى في كلام الشارع قولهم
سئلت ام سلمة وعائشة انما كان لعدم تخصيصهن للنساء بلفظ يخصهن لا لعدم دخول النساء في جمع التذكير
ليس كذلك اما سؤال ام سلمة فهو صريح في عدم الذكر مطلقا لا في عدم ذكر ما يخصهن حيث قالت ما نرى الله
ذكر الا الرجال ولو ذكر النساء ولو بطريق التضمن لما صح هذا الاخبار لطلاقه واما حديث عائشة فلانها
قالت هذا للرجال ولو كان الحكم عاما لما صح منها تخصيص ذلك بالرجال قولهم المالوف من عادة العرب
تغليب جانب التذكير مسلم ونحن لا ننازع في ان العرف اذا اراد ان يعبر عن جمع فيهم ذكور واناث انه
يغلب جانب التذكير ويعبر بلفظ التذكير ويكون ذلك من باب التجوز واما النزاع في ان جمع التذكير هل
يكون ظاهرا في دخول المؤنث فيه ويستلزمه ام لا وليس فيما قيل ما يدل على ذلك وهذا كما انه يصح التجوز
بلفظ الاسد عن الانسان ولا يلزم ان يكون ظاهرا فيه مهما اطلق فان قيل اذا صح دخول المؤنث في جمع المذكر
فالاصل ان يكون مستعملا به حقيقة لا تجوزا قلنا ولو كان جمع التذكير حقيقة للذكور والاناث مع انعقاد
الاجماع على انه حقيقة في محض الذكور كان اللفظ مشتركا وهو خلاف الاصل فان قيل ولو كان مجازا لزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد لدخول المسمى المحقيقة فيه وهم الذكور وهو ممتنع قلنا ليس
كذلك فانه لا يكون حقيقة في الذكور الا مع الانفراد واما اذا كان جزءا من المذكور فلا كيف
وانا لا نسلم امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز كما سبق تقديره واما الوجه الثاني فانما استفهمن من
العرفان يقول انتم امنون ونساؤكم امنات لان تامين الرجال يستلزم الامن من جميع المخاوف
المتعلقة بانفسهم واموالهم ونسائهم فلو لم تكن النساء امنات لما حصل امن الرجال مطلقا وهو
تناقض اما ان ذلك يدل على ظهور دخول النساء في الخطاب فلا وبه يظهر لزوم امن النساء من
الانتصار على قول الرجال انتم امنون واما الوجه الثالث فغير لازم وذلك ان النساء وان شاركن
الرجال في كثير من احكام خطاب التذكير فمفارقن للرجال في كثير من الاحكام الثابتة بخطاب التذكير
كاحكام الجهاد في قوله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده واحكام الجمعة في قوله تعالى فاذا نودي للصلوة
من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع الى غير ذلك من الاحكام ولو كان جمع التذكير مقتضيا

لدخول

لدخول الاناث فيه لكان خروجهن عن هذه الاوامر على خلاف الدليل وهو ممتنع بحيث وقع الاشتراك
تارة والانفراد اخرى علم ان ذلك مستند الى دليل خارج لا الى نفس اقتضاء اللفظ لذلك المسئلة الثانية
عشر اذا ورد لفظ علم لم يظهر علامة تذكير ولا تانيث نحو لفظ الجمع مثل من في الشرع واهل هذا يعم المذكر
والمؤنث اختلفوا فيه فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون والمختار تفريعا على القول بالعموم دخول المؤنث فيه
ودليله انه لو قال القائل لعبده من دخل داري فاكرمه فان العبد ملام باخراج الداخل من الاناث عن
الاكرام ويلام السيد لو لم يعط العبد اكرامهن وكذلك الحكم في التعدد والوحدة والاصل في كل ما لم من اللفظ
ان يكون حقيقة فيه لا مجازا فان قيل التفهيم فيما ذكرتم انما فهم من قرينة الحال وهي ما جرت به العادة من
مقابلة الداخل الى دار الانسان والمحلول في منزله بالاكرام فكان ذلك من باب المجاز لا انه من مقتضيات
اللفظ حقيقة قلنا هذا باطل بما لو قال من دخل داري فاهنه فانه يفهم منه العموم وان كان على خلاف
القرينة المذكورة وكذا لو قال له من قال له من قال له الفسقل ان فانه لا قرينة اصلا والعموم مفهوم منه
فدل على كونه حقيقة فيه المسئلة العشرون اختلفوا في دخول العبد تحت خطاب التكاليف بالالفاظ
العامة المطلقة كالناس والمؤمنين فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون لا بقرينة ودليل تخصيصه وتمام
من قال بدخوله في العمومات المثبتة لحقوق الله دون حقوق الادميين وهو منسوب الى ابي حنيفة
من اصحاب ابي حنيفة والمختار انما هو الدخول وذلك لانا اذا خاطب اذا كان بلفظ الناس والمؤمنين
فهو خطاب لكل من هو من الناس والمؤمنين والعبد من الناس والمؤمنين حقيقة فكان داخلا في عموم
الخطاب بوضعه لغة الا ان يدل دليل على اخراجه منه فان قيل العبد من حيث هو عبد مال للسيد
ولذلك يتمكن من التصرف فيه حسب تصرفه في سائر الاموال واذا كان مالا كان بمنزلة البهائم فلا يكون
داخلا تحت عموم خطاب الشارع سلمنا انه ليس كالبهائم الا ان اضافته التي يتعلق بها التكليف ويحصل
بها الامتثال مملوكة للسيد ويجب صرفها الى مناضه بخطاب الشرع فلا يكون الخطاب متعلقا بصرفها الى
غير منافع السيد لما فيه من التناقض سلمنا عدم التناقض غير ان الاجماع منعقد على اخراج العبد
عن مطلق الخطاب العام بالجهاد والحج والعمرة والجمعة والعموميات الواردة بصحة التبرع والاقرار
البدنية والمالية ولو كان داخلا تحت عمومات الخطاب بمطلقه لكان خروجه عنها في هذه الصور
على خلاف الدليل سلمنا امكان دخوله تحت مطلق الخطاب لغة الا ان الذي يقتضي اخراجه عن عمومات
الخطاب بطريق التخصيص وبيانه انه صالح لذلك من حيث انه مكلف لشغل جميع اوقاته بخدمة
سيده بخطاب الشرع وحق السيد مقدم على حق الله تعالى من وجهين الاول ان السيد يتمكن من منع العبد
من التطوع بالنوافل مع انها حق لله تعالى ولولا ان حق السيد مرجح لما كان كذلك الثاني ان حق الله تعالى مبني

على المسامحة والمساهلة لانه لا يتضرر بفوات حقوقه ولا ينتفع بحصولها وحق الادمي مبني على الشح والمضايقة
لانه ينتفع بحصوله ويتضرر بفواته والجواب عن السؤال الاول ان كون العبد مالا مملوكا لا يخرجه عن جنس
المكلفين الى جنس البهائم والا لما توجه نحوه التكليف بالخطاب المحاضر بالصلوة والصوم ونحوه وهو خلاف
الاجماع وعن السؤال الثاني لا نسلم ان السيد مالك لصرف منافع العبد اليه في جميع الاوقات حتى في وقت
تضايق العبادة المامور بها لما بينا في عينه وعلى هذا فلا تناقض وعن الثالث ان ذلك لا يدل على اخراج العبد
عن كون العمومات متناولة له لغة لما بينا انه خص بدليل وغاية انه خص بالتخصيص بغير مانع من العموم لغة ولا
يخفى ان القول بالتخصيص اولى من القول برفع العموم لغة مع تحققه وضده كما في تخصيص المريض والمحايض
والمسافر عن العمومات الواردة بالصوم والصلوة والحج والجهاد وعن الرابع بمنع تعلق حق السيد بمنافعه المصروفة
الى العبادات المامور بها عند ضيق اوقاتها كما سبق والفرق وان اقتضى ذلك لما سبقه واعتباره فلا يقع
في مقابلة الدلالة الضمنية على العبادة في ذلك الوقت لقوة دلالة النص على دلالة ما انعقد به مستند اليها
والنص وان كانت متناولة للعبد بعمومها الا انها متناولة للعبادة في وقتها المعين بخصوصها والفرق وان
كان مقتضيا لحق السيد بخصوصه الا ان اقتضاءه لذلك في وقت العبادة بعمومه فيتقابلان ويسلم
الترجيح بالتخصيص كما سبق قولهم حق الادمي مرجح على حق الله تعالى لا نسلم مطلقا ولهذا فان حق الله تعالى مرجح
على حق السيد فيما وجب على العبد بالخطاب المخاص به اجماعا وبه يندفع ما ذكرتم من التوجيه الاول قولهم
في الترجيح الثاني ان السيد يتمكن من منع العبد من التنفل قلنا وان اوجب ذلك ترجيح جانب حق
السيد على حق الله تعالى في النوافل فغير مرجح عليه في الفرائض المسئلة الحادية والعشرون
ورود الخطاب على لسان الرسول مع قوله يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس يا عبادي يدخل الرسول في عمومه
عندنا وعند اكثر العلماء خلافا لطائفة من الفقهاء والمتكلمين ومنهم من قال كل خطاب ورد مطلقا
ولم يكن الرسول مامورا في اقتدائه بالامة به كهذه الايات فهو داخل فيه وان كان مامورا في صدد الخطاب
بالامر كقوله تعالى يا ايها الناس فهو غير داخل فيه واليه ذهب ابو بكر الصيرفي والحليمي من اصحاب الشافعي
حجة من قال بدخوله في العموم وهو المختار حجتان الاولى ان هذه الصيغ عامة لكل انسان وكل مؤمن وكل
عبد والنبي سيد الناس والمؤمنين والعباد والنبوة غير مخرجة له عن اطلاق هذه الاسماء عليه
فلا يكون مخرجة له عن هذه العمومات الحجة الثانية انه عليه الصلوة والسلام كان اذا امر اصحابه بامر
تخلف عنه ولم يفعله فانهم كانوا يسلون ما بالك لم تفعله ولم يعتقدوا دخوله فيما امرهم به لما سالوه عن
ذلك وذلك كما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه امر اصحابه بفسخ الحج الى العمرة ولم يفسخ فقالوا له
امرتنا بالفسخ ولم تفسخ ولم ينكر عليهم ما فهموه من دخوله في ذلك الامر بل عدل الى الاعتذار وهو

قوله

قوله اني قلدت هديا وروي عنه انه قال لو استقبلت من امري ما استدبرت لما سقت الهدي و
لجعلتها عمرة فان قيل يمتنع ان يكون النبي م داخلا تحت عموم هذه الاوامر لوجوه ثلاثة الاول انه اذا كان
النبي م امرا لامته بهذه الاوامر فلو كان مامورا بها لزم من ذلك ان يكون بخطاب واحد مرا ومامورا
وهو ممتنع ولانه يلزم ان يكون امرا لنفسه وامرا لانسان لنفسه ممتنع لوجهين الاول انا لا نعقل طلب الاعلى
من الادنى والواحد لا يكون اعلى من نفسه وادنى منها الثاني انه يمتنع الاتفاق على كونه امرا لانسان
لنفسه على الخصوص ممتنع فكذلك امره لنفسه على العموم الثاني من الوجوه الثلثة انه يلزم من ذلك
ان يكون بخطاب واحد صيغا ومبلغا اليه وهو محال الثالث ان النبي م قد اختص باحكام لم تشاركه
فيها الامة كوجوب ركعتي الفجر والضحى والاضحية وتحريم الزكوة عليه وايجاب التكاح بغير ولي وشهود
ولا شهود والاختصاص من المغنم ونحوه من الخصائص وذلك يدل على رتبته وانفراده عن الامة في الاحكام
التكليفية فلا يكون داخلا تحت الخطاب المتناول لهم قلنا جواب الاول ان ما ذكره مبني على كون الرسول
امرا وليس كذلك بل هو مبلغ لامر الله تعالى ويفرق بين الامر والمبلغ للامر ولهذا اعاد صيغ الاوامر بالتبليغ
كقوله قل اوحي الي وانزل ما اوحي اليك ونحوه وجواب الثاني انه مبلغ للامة ما ورد على لسانه وليس
مبلغا لنفسه بذلك الخطاب بل بما سمعه من جبريل عليه الصلوة والسلام وجواب الثالث ان
اختصاصه ببعض الاحكام غير موجب لخروجه عن عمومات الخطاب ولهذا فان المحايض والمريض و
المسافر والمراة كل واحد منها مختص باحكام لا يشاركه غيره فيها ولم يخرج بذلك عن الدخول في عمومات
الخطاب المسئلة الثانية والعشرون الخطاب الوارد شفاها في زمن النبي م والامر العامة كقوله
تعالى يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا ونحوه هل يتناول الموجودين في زمنه وهو عام لهم ولمن بعدهم اختلفوا
فيه فذهب الكرخي من اصحاب ابي حنيفة والمعتزلة الى اختصاصه بالموجودين في زمن الرسول م
ولا يثبت حكمه في حق من بعدهم لا بدليل اخر وذهب الحنابلة وطائفة من السلفيين والفقهاء الى
تناول ذلك لمن وجد بعد عصره م حجة النافين من وجهين الاول ان المخاطبة شفاها بقوله يا ايها
الناس وقوله يا ايها الذين امنوا يستدعي كون المخاطب موجودا اهلا للخطاب اذ ما دمنا ومن لم يكن
موجودا في وقت الخطاب لم يكن متصفا بشيء من هذه الصفات فلا يكون الخطاب متناولا له الثاني
ان خطاب المجنون والصبي الذي لا يميز ممتنع حتى ان من شافهه الخطاب استهجن كلامه وسفه في
رايه مع ان حالهما الوجودية واتصافهما بصفة الانسانية واصل الفهم وتوجها التاديب بالضرب وغيره
اقرب الى الخطاب لهما من لا وجود له اصلا حجة الخصوم بالكتاب والسنة واجماع الامة والمعقول اما
الكتاب فقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله عليه الصلوة والسلام بعثت الى الاحمر والاسود

ولم يكن خطابه متناولا لمن بعده لم يكن رسولا اليه ولا مبلغا اليه شرع الله تعالى وهو خلاف الاجماع والنص
قوله عليه الصلوة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ولفظ الجماعة يستغرق كل من بعده فلو لم يكن
حكمه على من في زمانه حكما على غيرهم كان على خلاف هذا الظاهر واما الاجماع فهو ان الصحابة ومن
بعدهم من التابعين والى زماننا هذا ما زالوا يحتجون في المسائل الشرعية على من وجد بعد النبي صلى الله عليه وسلم بالآيات
والاخبار الواردة على لسان النبي صلى الله عليه وسلم ولولا عموم تلك الدلائل اللفظية لمن وجد بعد ذلك لما كان التمسك
بها صحيحا وكان الاستدلال بها خطأ وهو بعيد عن اهل الاجماع واما المعقول فهو ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
اذا اراد التخصيص ببعض الامة نص عليه كما ذكرناه في مسئلة خطاب النبي للواحد هل هو خطاب للباقين
ولولا ان الخطاب المطلق العام يكون خطابا للكل لما احتاج الى التخصيص والجواب عن النصوص الدالة على كون
النبي صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى الناس كافة انها انما تلزم ان لو توقف مفهوم الرسالة والبعثة الى كل الناس على المخاطبة
للكل بالاحكام الشرعية شفاها وليس كذلك بل ذلك يتحقق بتبليغ البعض بالمشافهة وتبليغ البعض
بنصب الدلائل والامارات وقياس بعض الوقائع على بعض ويدل على ذلك ان اكثر الاحكام الشرعية
لم تثبت بالخطاب شفاها لغة النصوص وندرتها وكثرة الوقائع وما لزم من ذلك ان لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم
رسولا ولا مبلغا بالنسبة الى الاحكام التي لم تثبت بالخطاب شفاها فان قيل فالدلائل التي يكون الاحتجاج
بها في الاحكام الشرعية على من وجد بعد النبي صلى الله عليه وسلم عين الخطاب حتى ذكرتموه انما يعلم كونها حجة بالدلائل
المخاطبة فاذا كان الخطاب الموجود في زمن النبي صلى الله عليه وسلم لا يتناول من بعده فوجب ان لا يحتج به عليه
قلنا امكن معرفة كونها حجة بالنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم انه حكم بكونها حجة على من بعده او بالاجماع المنعقد من
الصحابة على ولما قاله عليه الصلوة والسلام حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فالكلام في اختصاصه بالموجودين
في زمنه كالكلام في الاول واما انعقاد الاجماع على حجية الاستدلال بالآيات والاخبار الواردة على
لسانه عليه الصلوة والسلام على من وجد بعده وهو انه بمجرد الحضور فجوابه انا بينا امتناع المخاطبة
لمن ليس بموجود بالامر عنه وعند ذلك يجب اعتقاد استناد اهل الاجماع بالنصوص من جهة
معقولها لا من جهة الفاظها جمعا بين الادلة واما ما ذكروه من المعنى فقد سبق جوابه في مسئلة
خطاب النبي للواحد هل هو خطاب للباقين

المسئلة الثالثة والعشرون اختلفوا في المخاطب هل يكون داخلا
في عموم خطابه لغة ام لا والمختار دخوله وعليه اجماع الاكثرين وهو الكائن خطابه للعام اما الذي نهاه
او خبرا اما نكاحي قوله تعالى وهو بكل شيء عليم فان اللفظ بعمومه لغة يقتضي كون كل شيء معلوما
لله تعالى وذاته وصفاته اشياء كانت داخلة تحت عموم الخطاب والامر فكما لو قال السيد لعبده من احسن
اليك فاكرمه فان خطابه لغة يقتضي اكرام كل من احسن الى العبد فاذا احسن السيد اليه صدق عليه

انه

انه من جملة المحسنين الى العبد فكان اكرامه على العبد لا انما يقتضي عموم خطاب السيد وكذلك في انهى
كما اذا قال له من احسن اليك فلا تكرمه اليه وهذا في الوضوح غنى عن الاحتجاج الى الاطناب فيه فان قيل
ما ذكرتموه يمتنع العمل به للنص والمعنى اما النص فقوله تعالى الله خالق كل شيء وذاته وصفاته شيئا
وهو غير خالق لها ولو كان داخلا في عموم جنس لكان خالقا لها وهو تحكم واما المعنى فان السيد اذا
قال لعبده من دخل داري فتصدق عليه بدرهم فلو دخل السيد فانه يصدق عليه انه من الداخلين
الذين وقع ذلك فلا يحسن ان يتصدق عليه العبد بدرهم ولو كان داخلا تحت عموم امره لكان
ذلك حسنا قلنا اما الآية فانها بالنظر الى عموم اللفظ لغة يقتضي كون الرب تعالى خالقا لذاته وصفاته
غير انه لما كان ذلك ممتنعا في نفس الامر عقلا كان مخصصا لعموم الآية ولا منافاة بين دخوله في العموم
بمقتضى اللفظ وخروجه عنه بالتخصيص ولكن الحكم فيما ذكروه من المثال فانه عمومه مقتضى التصدق
على السيد عند دخوله غير انه بالنظر الى القرينة الحالية والدليل المختص امتنع ثبوت حكم العموم في حقه
ولا منافاة كما سبق

المسئلة الرابعة والعشرون اختلف العلماء في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
هل يقتضي اخذ الصدقة من كل نوع من انواع مال كل مالك او اخذ صدقة واحدة من نوع واحد
والاول مذهب الاكثرين والثاني مذهب الكرخي احتج القائلون بتعميم كل نوع بانه تعالى اضاف الصدقة
الى جميع الاموال بقوله من اموالهم والجمع المضاف من الفاظ العموم على ما عرف عند اربابه فنزل ذلك
منزلة قوله خذ من كل نوع من اموالهم صدقة فكانت الصدقة متعددة بتعدد انواع الاموال
والمنافي ان يقول المامور به صدقة منكرة مضافة الى جملة الاموال فيهما اخذ من نوع واحد من المال
صدقة صدق قولنا القائل اخذ من ماله صدقة لان المال الواحد جزء من جملة الاموال فاذا اخذت
الصدقة من جزء المال صدق اخذها من المال ولهذا وقع الاجماع على ان كل درهم ودينار من دراهم
المالك ودنانيره وموصوف بانه من ماله ومع ذلك فانه لا يجب اخذ الصدقة من خصوص كل دينار
ودرهم له والاصل ان يكون ذلك لعدم دلالة اللفظ عليه لا للمعارض وبالجملة فالمسئلة منحلة
ما خذا لكرخي

المسئلة الخامسة والعشرون اللفظ العام اذا قصد به المخاطب الذم او المدح
كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم وكقوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة
ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب اليم نقل عن الشافعي انه منع من عمومه حتى انه
منع من التمسك به في وجوب زكوة الحلي مصيرا منه الى ان العموم لم يقع مقصودا في الكلام وانما
سيق لقصد الذم والمدح مبالغة في الحث على الفعل والزجر عنه وخالفه الاكثرون وهو الحق
من حيث ان قصد الذم او المدح وان كان مطلوبا للمتكلم فلا يمنع ذلك من قصد العموم معا اذ

اذ لا منافاة بين الامرين وتقاربا بالصيغة الدالة على العموم فكان الجمع بين المقصودين اولى من العمل
باحدهما وتعطيل الاخر

الصنف الرابع في تخصيص العموم ويشتمل على مقدمة ومسائل اما المقدمة
ففي بيان معنى التخصيص وما يجوز تخصيصه وما لا يجوز اما التخصيص فقد قال ابو الحسين البصري
هو اخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه وذلك قد لا يكون بكل حمله على كل مذهب لما مذهب
ارباب الخصوص فلانا الخطاب عندهم منزل على اقل ما يحتمله اللفظ فلا يتصور اخراج شيء منه واما مذهب
ارباب الاستدلال فمن جهة ان العمل باللفظ المستدل في بعض محامله لا يكون اخراجا لبعض ما تناوله الخطاب
عنه بل غاية استعمال اللفظ في بعض محامله دون البعض واما مذهب ارباب الوقف فظاهر اذ اللفظ
عندهم موقوف لا يعلم كونه للخصوص او العموم وهو صالح لاستعماله في كل واحد منهما فان قام الدليل على انه
اريد به العموم وجب حمله عليه وامتنع اخراج شيء منه وان قام الدليل على انه للخصوص فلم يكن اللفظ
اذ ذاك الدليل على العموم ولا متناولا له فلا يتحقق بالحمل على الخاص اخراج بعض ما تناوله اللفظ على بعض محامله
الصالح لها واما مذهب ارباب العموم فغاية ان اللفظ عندهم حقيقة في الاستغراق ومجاز في الخصوص
وعلى هذا فان لم يقم الدليل على مخالفة الحقيقة وجب اجراء اللفظ على جميع محامله من غير اخراج شيء منها
وان قام الدليل على مخالفة الحقيقة وامتناع العمل باللفظ في الاستغراق وجب حمله على الجملة المجازي وهو
الخصوص وعند حمل اللفظ على المجاز لا يكون اللفظ متناولا للحقيقة وهل الاستغراق فلا يتحقق اخراج بعض
ما تناوله الخطاب عنه اذ هو حالة كونه مستعملا في المجاز لا يكون مستعملا في الحقيقة وعلى هذا فالاطلاق
القول بتخصيص العام او ان هذا عام مخصوص لا يكون حقيقة واذا عرف ذلك فالتخصيص على ما ينا سب مذهب
ارباب العموم وهو تعريفات المراد باللفظ الموضوع للعموم حقيقة انما هو الخصوص وعلى ما ينا سب مذهب
ارباب الاشتراك تعريفات المراد باللفظ الصالح للعموم والخصوص انما هو الخصوص والمعرف لذلك بايا
طريق كان يسمى مخصصا واللفظ المعرف عن جهة العموم الى الخصوص مخصصا واذا عرف معنى تخصيص
العموم فاعلم ان كل خطاب لا يتصور فيه معنى التمول كقوله لا في بردة تجزيك ولا تجزي احد بعدك فلا
يتصور تخصيصه لان التخصيص على ما عرف صرف اللفظ من جهة العموم الى الخصوص فما لا عموم له فلا
يتصور فيه هذا الصرف واما ما يتصور فيه التمول والعموم فيتصور فيه التخصيص وسواء كان خطابا او
لم يكن خطابا كالعلة الشاملة لامكان صرفه من جهة عمومه الى جهة خصوصه هذا تمام المقدمة واما المسائل
فمسئلتان

المسئلة الاولى اتفق القائلون بالعموم على جواز تخصيصه على ان حال كان من الاخبار
والامر وغيرهما خلافا لشذوذه لا يوبه بهم في تخصيص الخبر ويدل على جواز ذلك الشرع والعقول اما الشرع
فوقوع ذلك في كتاب الله تعالى الله خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير وليس خالقا لذاته ولا قادرا عليها

وهي شيء

وهي شيء وقوله تعالى ما تذر من شيء اتت عليه الا جعلته كالرميم وتدمر كل شيء بامر ربها وقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى ولم يؤت من كل شيء واوتيت من كل شيء الى غير ذلك من الآيات المخبرة المختصة حتى انه قد
ثبت انه لم يرد عام الا وهو مخصوص الا في قوله تعالى والله بكل شيء عليم ولو لم يكن ذلك جائزا لما وقع في الكتاب
واما المعقول فهو انه لا معنى لتخصيص العموم سوى صرف اللفظ من جهة عموم الذي هو حقيقة فيه الى جهة
الخصوص بطريق المجاز كما سبق تقريره والتجوز غير ممتنع في ذاته ولهذا لو قدرنا وقوعه لم يلزم عنه لذاته
محال ولا بالنظر الى وضع اللغة ولهذا يصح من اللغوي ان يقول جاءني كل اهل البلد وان تخلف عنه
بعضهم ولا بالنظر الى الداعي الى ذلك والاصل عدم كل مانع سوى ذلك ويدل على جواز تخصيص الامر
العامة وان لم نعرف نبيها خلافا قوله تعالى امكوا الشركين مع خروج اهل الذمة عنه وقوله تعالى السارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مع ان ليس كل سارق يقطع ولا زان
يجلد وقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين مع خروج الرقيق والكافر والقاتل عنه فان قيل
القول بجواز تخصيص المخبر بنا يوجب الكذب في المخبر لانه من مخالفة المخبر للخبر وهو غير جائز على الشارع
كما في نسخ الخبر قلنا لا نسلم لزوم الكذب ولا هم الكذب بتقدير ارادة جهة المجاز وبتمام الدليل على ذلك
والا كان القائل اذا قال رايت اسدا واراد به الانسان ان يكون كاذبا اذا اسمينا انه لم يرد الاسد الحقيقي
وليس كذلك بالاجماع وعلى هذا فلا امتناع لنسخ الخبر كما سيأتي تقريره

المسئلة الثانية اختلف
القائلون بالعموم وتخصيصه في الغاية التي يقع انتهاء التخصيص اليها فمنهم من قال بجواز انتهائه بالتخصيص
في جميع الفاظ العموم الى الواحد ومنهم من اجاز ذلك في من خاصة دون ما عداها من انتهائه بالمجموع كالرجال
والمسلمين بل حمل نهاية التخصيص في جميع الالفاظ العامة جمعا كثيرا يعرب من مدلول اللفظ وان لم يكن
محدودا وهو مذهب ابي الحسين البصري واليه ميل امام الحرمين واكثر اصحابنا احتج من جوز الانتهاء
في التخصيص الى الواحد بالنص والاطلاق والمعنى اما النص فقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
واراد به نفسه وحده واما الاطلاق فقول عمر بن الخطاب لسعد بن ابي وقاص وقد انفذ اليه القعقاع مع
الف فارس قد انفذت اليك الفرجل طلى الالف الاخرى واراد بها القعقاع واما المعنى فهو ان الذات
لو امتنع الانتهاء في التخصيص الى الواحد لما كان يكون لان الخطاب صار مجازا اذ لا يستعمل اللفظ فيه
لم يكن مستعملا فيما هو حقيقة فيه من الاستغراق وكل واحد من الامرين لو قيل بكونه مانعا لزم امتناع تخصيص
العام مطلقا ولا يعدها لانه يكون مجازا في ذلك العدد وغير مستعمل فيما هو حقيقة فيه وذلك خلاف
الاجماع الثاني ان استعمال اللفظ في الواحد من حيث انه بعض من الكل يكون مجازا كما في استعماله في الكثير

فاذا جاز التجوز باللفظ العام عن الكثرة فكذا في الواحد ولقايل ان يقول اما الاية فهي محمولة على تعظيم
المتكلم وهو بمعزل عن التخصيص بالواحد واما الاطلاق العرفي فمحمول على قصد بيان ان ذلك الواحد قايم
مقام الالف وهو غير معنى التخصيص واما المعنى الاول فلا نسلم الحصر فيما قيل من الضميمين بل المنع من
ذلك امتناعا كان لعدم استعماله لغة واما المعنى الثاني فمبني على جواز اطلاق اللفظ العام واراده الواحد
مجازا وهو محل النزاع واما حجة ابي الحسين البصري فانه لو قال القايل قتلت كل من في البلد واكلت
كل رمانة في الدار وكان فيها تقدير الف رمانة وكان قد قتل شخصا واحدا واكلة واحدة
اولثلث رمانات فان كلامه بعد مستقبحا مستهجنا عند اهل اللغة ولذلك اذا قال لعبده من دخل داره
فاكرمه او قال لعبده من عندك وقال اردت به زيدا وحده او ثلثة اشخاص معينة او غير معينة كان مستهجنا
مستقبحا ولا كذلك فيما اذا حمل على الكثرة القريبة من مدلول اللفظ فانه يعد موافقا مطابقا لوضع اهل
اللغة وهذه الحجة وان كانت قريبة من السداد وقد قلده فيها جماعة كثيرة الا ان يقال ان يقول متى
يكون ذلك مستهجنا منه اذا كان مريدا للواحد من جنس ذلك العدد الذي هو مدلول اللفظ وقد اقترن
به قرينة او اذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلم وبيان ذلك النظر وصحة الاطلاق اما الاول فقوله تعالى الذين
قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم واراد بالناس القايلين نعيم بن مسعود والاخبر جنبه من جملة الناس
ولم يعد ذلك مستهجنا مستقبحا لاقترانه بالتاويل واما الاطلاق فمتحقق قول القايل اكلت اللحم والخبز وشربت
الماء والمراد به واحد من جنس مدلولات اللفظ العام ولم يكن ذلك مستقبحا لاقترانه بالتاويل واذا اطلق
اللفظ العام وكان الظاهر منه ارادة الكل او ما يقرب في الكثرة وهو من بعد المراد البعيد من ظاهر اللفظ فيحتاج
اقتران دليل به يدل عليه فانه يكون مستهجنا واذا عرف ضعف المذاهب اجابتين فعليك بالاجتهاد
والتوفيق جميع الفصل الخامس في ادلة تخصيص العموم وهي قسمان متصلة ومنفصلة القسم الاول في الادلة
المتصلة وهي اربعة انواع الاستثناء والشرط والصفة والغاية النوع الاول الاستثناء وفيه مقدمة ومسايل
اما المقدمة ففي معنى الاستثناء وصيغه واقسامه اما الاستثناء قال الغزالي هو قول ذو صيغ مخصوصة
محصورة والعلل ان المذكور به لم يرد بالقول الاول وهو باطل من وجهين الاول انه ينتقض باحاد الاستثناء آت
كقولنا جاء القوم الا زيدا فانه استثناء حقيقة وليس بذي صيغ بل صيغة واحدة وهي الا زيدا الثاني
انه يبطل بالاقوال الموجبة لتخصيص العموم المخارجة عن الاستثناء فانها صيغ مخصوصة محصورة لاستحالة
القول بعدم النهاية في الالفاظ الدالة وهي دالة على ان المذكور بها لم يرد بالقول الاول وليس من الاستثناء
في شيء وذلك كالقول القايل رايت اهل البلد لم ازيدا واقتل المشركين ولا تقتل اهل الذمة
ومن دخل داري فاكرمه والفاسق منهم اهنه واهل البلد كلهم علما زيد جاهل الى غير ذلك وقال بعض

المعتبرين

المتبحرين من النحاة الاستثناء اخراج بعض الجملة عن الجملة بلفظ الا وما يقوم مقامه وهو منتقض بقول
القايل رايت اهل البلد ولم ازيدا فانه قايم مقام قوله الا زيدا فانه في اخراج بعض الجملة عن الجملة وليس
باستثناء وقيل انه عبارة عما لا يدخل في الكلام الا اخراج بعضه بلفظه ولا يستقل بنفسه وهو ايضا منتقض
من وجهين الاول ان الاستثناء لا يكون الا اخراج بعض الكلام وانما يكون اخراجا لبعض ما دل عليه الكلام الاول
وفرق بين الامرين الثاني انه لو قال القايل جاء القوم غير زيد فانه استثناء مع ان لفظة غير قد وجد فيها
جميع ما ذكره من القيود سوى قوله لا يدخل في الكلام الا اخراج بعضه فان غير قد دخل في الكلام لغرض
العقبة اذا لم يجز موضعها الا كقولك عندي درهم غير جيد فانه لا يحسن ان تقول في موضعها عندي
درهم الا جيدا ولا جرم كانت نعتا للدرهم وتابعة له في اعرابه وهذا بخلاف ما اذا قلت عندي درهم
غير قراط فان غير يكون استثنائية منصوبة لامكان دخول الا في موضعها والمختار في ذلك ان يقال الاستثناء
عبارة عن لفظ متصل بجملة لا يستقل بنفسه دال على معنى لا لا واحد اخراجا مدلوله غير مراد مما اتصل به
فقولنا لفظ احتراز من الدلالات العقلية والحسية الموجبة للتخصيص وقولنا متصل بجملة احتراز عن الادلة
المنفصلة وقولنا لا يستقل بنفسه احتراز عن مثل قولنا قام القوم وزيد لم يقم وقولنا دال احتراز عن الصيغ
المهملة وقولنا على ان مدلوله غير مراد مما اتصل بها احتراز عن الاسماء المؤكدة والنعتية كقول القايل
جاء في القوم العلماء كلهم ونحوه وقولنا جملة لا واحدا اخراجا احترازا عن قولنا قام القوم دون زيد وفيه احتراز
عن اكثر الالزامات السابقة ذكرها وهذا الحد مطرد منعكس لا غبار عليه واذا عرف معنى الاستثناء فصيغه
كثيرة وهي الا وغير وسوى وخلا وحاشا وعدا وما عدا وما خلا وليس ولا يكون ولن لا يكون ونحو ولم اليات
في هذه الصيغ الا الا فانها حرفا مطلقا ولوقوعها في جميع الوايل لا استثناء لا غير ولها احكام مختلفة في الاعراب
العربية وهو منقسم الى الاستثناء من الجنس ومن غير الجنس كما بان تحقيقه عن قريب ويجوز ان يكون
متاخرا عن المستثنى عنه كما ذكرناه من الامثلة وان يكون متقدما عليه مع الاتصال كقولك خرج الا زيد
القوم ومنه قول الكميت

قال الا احد مشيعة وبالا الاشعب
المحق مشعب

ويجوز في الاستثناء من غير خلاف كقول القايل له على عشرة دراهم الا اربعة
الا اثنين ويدل عليه قوله انا ارسلنا الى قوم مجرمين الى قوله الا ال لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امراته
استثنى ال لوط من اهل القرية واستثنى المراة من ال المنجين من الهلاك وهذا ما اردنا من ذكر القاعدة
واما المسايل فخمس المسئلة الاولى شرط الاستثناء عند اصحابنا وعند الاكثرين ان يكون متصلا
بالمستثنى منه حقيقة من غير تخلل فاصل بينهما اذ في حكم المتصل وهو ما لا يعد المتكلم به اتيانا بعد فراغه
من كلامه الاول عرفا وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع النفس او سعال مانع من الاتصال حقيقة ونقل

من جهة اللغة والمعنى ثم وان سلمنا امتناع صحة الاستثناء من نفس الملفوظ به مطابقة فالمانع من صحته
نظرا الى ما وقع به الاشتراك بين المستثنى والمستثنى منه من المعنى اللازم المدلول للفظ مطابقة
كما قال الشافعي رحمه الله انه لو قال القايل لفلان علي مائة ودرهم الا ثوبا فانه يصح ويكون معناه الا قيمة ثوب
لاشتراكهما في ثبوت صفة القيمة لهما وكما قال ابو حنيفة في استثناء المكيل من الموزون وبالعكس لاشتراكهما
في علة الربا فكما لو صح ذلك لصح استثناء كل شيء من كل شيء ليس كذلك وما المانع ان يكون صحة
الاستثناء مشروطة بمناسبة بين المستثنى والمستثنى منه كما اذا قال القايل ليس لي نخل الا شجرة لا ابل
الا بقرة ولا بنت الا ذكر وكذلك فيما اذا قال ليس لفلان بنت الا انه باع داره واما القايلون بالصحة
فقد احتجوا بالنقل والمعقول اما المنقول فمن جهة القران والسنة اما القران فقوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس لم يكن من الساجدين وابليس لم يكن من جنس الملائكة لقوله تعالى في اية
اخرى الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه والجن ليسوا من جنس الملائكة ولانه كان مخلوقا
من نار على ما قال خلقتني من نار والملائكة من نور ولان ابليس له ذرية على ما قال تعالى افتتخذونه
وذريته اولياء والذرية لا تكون الا من جنسهم وهو مستثنى عنهم وقوله تعالى ما كنتم
تعبدون من الاصنام وغيرها والبارى تعالى ليس من جنس شيء من المخلوقات وقوله تعالى وما لهم به
من علم الا اتباع الظن استثنى الظن من العلم وليس من جنسه وقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما
الا قيلا سلاما سلاما استثنى السلام من اللغو وليس من جنسه وقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل
ان تكون تجارة عن تراض منكم والتجارة ليست من جنس الباطل وقد استثناها منه وقوله تعالى فلا صريخ
لهم ولا هم ينقذون الا رحمة منا استثنى الرحمة من نفي الصريخ والانقاذ وليست من جنسه وقوله
تعالى لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم ومن رحم ليس بعاصم بل معصوم وليس المعصوم من جنس العاصم
وقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطا استثنى الخطا من القتل وليس من جنسه واما الشعر
فمن ذلك قول القايل منهم وبلدة ليس بها انيس الا اليعافير والا العيس والعيس ليس
من جنس الانيس وقال النابغة الذبياني

حلفت فلم اترك لنفسك ريبة
الا الاواري لا ايا ما ابينها
والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد
والاواري ليس من جنس الاحد وقال عنترة
ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتايب

وليس فلول السيوف عيبا لاربابها بل فخر لهم وقد استثناها من العيوب وليست من جنسها واما الشعر
فقول العرب ما رايت الا ما نفس وما بالدار احد الا اتان وما جاءني زيد الا عمرا واستثنى النفس من الحمارة

والاتان

والاتان احد وعمرا من زيد وليس من جنسه واما المعقول فهو ان الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى
منه فصح كاستثناء الدرهم من الدانير وبالعكس ولقايل ان يقول اما الاية الاولى فلا نسلم ان ابليس لم يكن
من جنس الملائكة قوله كما انه كان من الجن قلنا لا سناة بين الامرين فانه تعالى قال ابن عباس وغيره الجن قوم
ان ابليس كان من الملائكة من قبيل يقال لهم الجن لانهم كانوا خزان الجنان وكان ابليس رئيسهم وتسمية
جنيا للنسبة الى الجنة كما يقال بغدادي ومكي ويحتمل انه سمي بذلك لاجتنانه واختفائه ويدل على
كونه من الملائكة امران الاول ان الاستثناء استثناء من الملائكة والاصل ان يكون من جنسهم للاتفاق على
صحة الاستثناء من الجنس ووقوع الخلاف في غيره الثاني ان الامر بالسجود لادم انما كان للملائكة بدليل
قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ولو لم يكن ابليس من الملائكة لما كان خاصيا للامر الموجه الى
الملائكة لكونه ليس منهم اذ الاصل عدم امر ورد ذلك الامر ودليل عصيانه قوله تعالى الا ابليس ابى واستكبر
وكان من الكافرين قولكم ان ابليس له ذرية ليس في ذلك ما ينافي كونه من جنس الملائكة فلنا نمنع ان
الذرية لا يكون الا من بين ذكر وانثى والملائكة لا اناث فيهم بدليل قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد
الرحمن اناثا ذكر ذلك في معرض الانكار والتوبيخ عليهم على قول ذلك فلنا انما يلزم من ذلك الاناث في الملائكة ان لا يمتنع
حصول الذرية من جنسين وهو غير مسلم قولكم ان ابليس مخلوق من نار والملائكة من نور لا سناة ايضا بين
ذلك وبين كونه من الملائكة واما الاية الثانية فاستثنى الرجس فيها عن المعبودين وذلك قوله ما كنتم
تعبدون وهم كانوا ممن يعبدون الله مع الاصنام لانهم كانوا مشركين لا جاحدين للعلم فلا يكون الاستثناء
من غير الجنس واما الاية الثالثة فجوابها من وجهين الاول انه قوله تعالى وما لهم به من علم في كل ما تهم
علما والظن يستوي لما دليله قوله تعالى فان علمتموهم مؤمنات واردوا ان ظنتموهن لاستحالة اليقين بذلك
وذلك ان كان من الاسماء المتواطية فلا يكون الاستثناء من غير الجنس وان كان من الاسماء المشتركة او
المجازية فهو من جملة الاسماء العامة كما سبق الثاني ان الاية ليست للاستثناء بل هي بمعنى لكن وكذلك
الحكم فيما بعدها من الايات واما استثناء اليعافير والعيس من الانيس فليس استثناء من غير الجنس لانها
تاويلنا بها فهو من جنس الانيس وان لم تكن من جنس الانس بل وقد يحصل الانس بالاناء والابنية والاشجار
فضلا من الحيوان واما استثناء الاواري من احد فانما كان لانه كما يطلق الاحد على الادمي فقد يطلق على غيره
من الحيوانات والجمادات ولذلك رايت احد الحادين ورايت احدا لغرسين ورميت احد الحجرين وجاء
الشهيدين فلم يكن الاستثناء من غير الجنس من حيث ان الاواري مما يصدق عليها لفظ احد ويتقدير
ان لا يكون من الجنس فانه ليس استثنايه حقيقة بل بمعنى لكن كما سبق واما ظل السيوف فهو غريب في
السيوف وان كان بسبب ظلها فخر ومدحة لاربابها فهو في الجملة استثناء من الجنس وقول العرب جاءني

عن ابن عباس انه كان يقول بصحة الاستثناء المنفصل وان طال الزمان بينهما وذهب بعض اصحاب مالك
الى جواز تاخير الاستثناء لفظا لكن مع اضمار الاستثناء متصلا بالمستثنى منه ويكون المتكلم به مدينا
فيما بينه وبين الله تعالى واحتج من ذهب الى ان عباس وذهب بعض الفقهاء الى صحة الاستثناء المنفصل في كتاب
الله تعالى دون غيره بحجة القائلين بالاتصال من ثلثة اوجه الاول ما روى عن النبي انه قال من حلف على
شئ فراى غيره خيرا منه فليات الذي هو خير وليكفر عن يمينه وروى فليكفر عن يمينه وليات الذي
هو خير ولولا الاستثناء المنفصل صحيحا لاستدل النبي به لكونه طريقا لخلاص الحالف عند تاثم الحنث في البر
وعدم الحنث لان النبي انما يقصد التيسير والتسهيل ولا يجوز ان الاستثناء ليس واسهل من التكفير
بحيث لم يستدل النبي على عدم صحته الثاني ان اهل اللغة لا يعدون ذلك كلاما منتظما ولا معدودا من كلام
العرب ولهذا انا اذا قلنا للفلان على عشرة دراهم ثم قال بعد سنة او سنة الا درهما وقال رايت بني تميم ثم قال
بعد سنة راعيا فانهم لا يعدونه بذلك مخبرا عن زيد بشئ وكذا لو قال السيد لعبده اكرم زيدا ثم قال بعد شهر
او دخل داري فانهم لا يعدونه ذلك شرطا الثالث انه لو قبل صحة الاستثناء المنفصل لما علم صدق صادق
وكذب كاذب ولاحتمل توقف يمين وعد ووعيد ولاحتمل مجيء صحة عقد نكاح وبيع واجارة وكل
لزوم معاملة اصلا لامكان الاستثناء المنفصل ولو جعل حين ولا يخفى ما في ذلك من التلاعب وابطال
التصرفات الشرعية وهو محال احتج الخصوم باربعة امور الاول ما روى عن النبي انه قال والله لاغزون
قريشا ثم سكت وقال بعد مدة انشاء الله ولا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله لكونه مقتديا به ايضا
ما روى عنه عليه الصلوة والسلام انه سالته اليهود عن عدة اهل الكهف وعن مدة لبثهم فيه فقال غدا
اجيبكم ولم يقل انشاء الله فتاخر عنه الوحي خمسة عشر يوما ثم نزل عليه ما يعلمهم الادب بقوله ولا تقولن لشئ اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر ربك اذا نسيت
فقال انشاء الله بطريق الالحاق بجنس الاول ولم يكن ذلك صحيحا لما فعله الثاني ان ابن عباس تمسك
القران ومن افصح العرب وقد قال بصحة الاستثناء المنفصل وذلك يدل على صحته الثالث انا لا نسلم
بيان وتخصيص للكلام الاول فجاز ان يجيء كالنسخ والادلة المنفصلة المختصة للعموم الرابع ان الاستثناء
رافع لحكم اليمين فجاز ان يجيء كالكفارة والجواب عن الحجة الاولى ان سكوته قبل الاستثناء يحتمل انه
من السكوت الذي لا يخل بالاتصال المحكي كما اسلفناه ويجب الحمل عليه موافقة لما ذكرناه من الادلة
وعن الحجة الثاني ان قوله عليه الصلوة والسلم انشاء الله ليس مخالفا الى جنس الاول بل الى ذكر به
اذا نسي تقديره اذكر ربي اذا نسيت ان شاء الله وذلك كما اذا قال القائل لغيره افعل كذا فقال
انشاء الله اي افعل انشاء الله وعن المنقول عن ابن عباس ان صح ذلك فلعله كان يعتقد

اضمار

اضمار الاستثناء وبين المكلف بذلك فيما بينه وبين الله تعالى وان تاخر الاستثناء لفظا وهو
غير ممتنع فيه وان لم يكن كذلك فهو ايضا مخصوص بما ذكرناه من الادلة واتفاق اهل اللغة على
ابطاله حتى سواه وعن الوجه الثالث انه قياس في اللغة فلا يصح لما سبق ثم هو منتقض بالحجر
والشرط كما سبق كيف والفرق بين التخصيص والاستثناء واقع من جهة المجلة من حيث ان التخصيص
قد يكون بدليل العقل والحس ولا كذلك الاستثناء وبينه وبين الفتحات التي يمتنع اتصاله
بالمنسوخ بخلاف الاستثناء وعن الوجه الرابع بالفرق وهو ان الكفارة رافعة لاثم الحنث بالنص الحنث
وانه فالقياس في الحكم حتى يصح قياس احدهما على الاخر كيف وان الخلاف انما وقع في صحة الاستثناء
المنفصل من جهة اللغة لا من جهة الشرع ولا قياس في اللغة على ما سبق **المسئلة الثانية** اختلف
العلماء في صحة الاستثناء من غير الجنس فجوزه اصحاب ابي حنيفة ومالك والقاضي ابو بكر وجماعة
من المتكلمين والنحاة ومنع منه الاكثرون واما اصحابنا فمنهم من قال بالنفي ومنهم من قال بالاثبات
احتج من قال بالبطلان بان الاستثناء استفعال ماخوذ من الثني ومنه يقال ثنيت الشئ اذا
عطفت بعضه على بعض وثنيت عنان دابتي وثنيت عنان الفرس وحقيقته انه استخراج بعض
ما تناوله اللفظ وذلك غير متحقق في مثل قول القائل رايت الناس لا الحمارة الحمر المستثناة غير
داخلة في مدلول المستثنى عنه حتى يقال باخراجها وثنيها عنه بل المجملة الاولى باقية بحالها لم يتغير
ولا تعلق للثاني بالاولى اصلا ومع ذلك فلا تحقق للاستثناء من اللفظ ولا يمكن ان يقال بصحة الاستثناء
بناء على ما وقع به الاشتراك من المعنى بين المستثنى والمستثنى عنه والا لصح استثناء كل شئ من كل
شئ ضرورة ان ما من شيئين الا وهما مشتركان في معنى عام لهما وليس كذلك كيف وانه لو قال
القائل صليت الا الكلاب وفقه الحجاج الا الحمير كان مستهجنا لغة وعقلا وما هذا شانه لا يكون
وضعه مضافا الى اهل اللغة ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاستثناء ماخوذ من الثني بل من التثنية
وكان الكلام كان واحدا فثني وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل لو كان الاستثناء ماخوذا
من التثنية لكان كل ما وجد فيه معنى التثنية من الكلام استثناء وليس كذلك قلنا ولو كان ماخوذا
من الثني لكان كل ما وجد فيه الثني والعطف استثناء وليس كذلك ولهذا لا يقال لمن عطف الثوب
بعضه على بعض او عطف عنان الفرس انه استثنى قولكم ان الاستثناء استخراج بعض ما تناوله اللفظ
دعوى محل النزاع وكيف يدعى ذلك مع قول الخصم بصحة الاستثناء من غير الجنس ولا دخول للمستثنى
تحت المستثنى منه وما ذكرتم من الاستقباح لا يدل على امتناع صحته في اللغة ولهذا فانه لو قال
القائل في دعائه يا رب الكلاب والحمير وخالقهم ارزقني واعطني كان مستهجنا وان كان صحيحا

المحكان في غرض من الاغراض كما لو قال سلم على بني تميم واستاجر بني تميم اما الطوال واقوى هذه الاقسام في
انتفاء اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة القسم الاول ثم الثاني ثم الثالث والرابع واما ان لم تكن
الجملة الاخيرة مضربة عن الاولى بل لها بها نوع تعلق فالاستثناء راجع الى الكل وذلك على اقسام القسم الاول
ان تتحد الجملتان نوعا ولسببه الاحكام عنه ما يحكى بذا شركا في غرض واحد كما لو قال اكرم بني تميم وسلم على بني
تميم اما الطوال لاشتراكهما في غرض الاعظام الثاني ان تتحد الجملتان نوعا ويختلف حكما واسم الاولى مضمر
في الثانية كما لو قال اكرم بني تميم واستاجرهم اما الطوال القسم الثالث بالعكس من الذي قبله كما لو قال اكرم بني
تميم وربيعة الا الطوال القسم الرابع ان يختلف نوع الجمل المتعاقبة اما انه قد اضمر في الجملة الاخيرة ما تقدم
او كان غرض الاحكام المختلفة فيها واحدا كما في اية القذف فان جملها مختلفة النوع من حيث ان قوله تعالى
فاجلدوهم ثمانين جلدة امر وقوله ولا تقبلوا لهم شهادة نهي وقوله واولئك هم الفاسقون خبر انها جملة
تحت القسم الاول من هذه الاقسام الاربعة لاشتراك احكام هذه الجمل في غرض الانتقام والاهانة ودخلت
تحت القسم الثاني من جهة الاضمار الاسم المتقدم فيها وذهب المرتضى والشيعة الى القول بالاشتراك
وذهب القاضي ابو بكر والغزالي وجماعة من الاصحاب الى الوقف والمختار انه مهما ظهر كون السوال
للابتداء فالاستثناء يكون مختصا بالجملة الاخيرة كما في القسم الاول من اقسام الثمانية المذكورة لعدم تعلق
احدى الجملتين بالاخرى وهو ظاهر وحيث امكن ان يكون الواو للعطف وللابتداء وكما في باقي الاقسام
الستة فالواجب انما هو الوقف وتحقيق ذلك متوقف على ذكر حجج المخالفين وابطالها ولبيان ذلك
حجج القائلين بالعود الى جميع الجملة الاولى المعطوف بعضها على بعض بمنزلة الجملة الواحدة ولهذا
فانه لا فرق في اللغة بين قوله اضرب من قتل وسرق وزنى الا من تاب وحيث اشتركا في عود
الاستثناء الى الجميع وهي غير صحيحة وذلك لانه ان قيل انه لا فارق بين الجملة والجملتين فاما ان
يكون المتكلم واحدا او واحدا والواو منكرا وهو ح وان قيل بالفرق فلا بد من جامع مشترك فوجب
الاشتراك في الحكم ومع ذلك فما حصل يرجع الى القياس في اللغة ولا سبيل اليه لما تقدم الحجة الثانية ان
الاجماع منعقد على انه لو قال والله لا اكلت الطعام ولا دخلت الدار ولا كلمت زيدا واستثنى بقوله الا ثلاثة
فانه يعود الى الجميع وهذا الحجة ايضا باطلة فان الطعام ان اطلق لفظ الاستثناء على التعليق على المشية فجائز
وليس باستثناء حقيقة بل ذلك شرطا كما في قوله ان دخلت الدار وهذا على انه شرطا الاستثناء وانه
يجوز دخوله على الواحد مع ان الواحد لا يدخله الاستثناء وذلك كقوله انت طالق انشاء الله ولو قال
انت طالق طلقة الا طلقة لم يقع ووقع به طلقة وكذلك اذا قال له علي درهم واذا كان شرطا لا يلزم من
عوده الى الجميع عود الاستثناء الا بطريق القياس ولا بد من جامع مؤثر ومع ذلك يكون قياسا في اللغة

وهو باطل

وهو باطل بما سبق ولهذا يبطل الحاقهم الاستثناء بالشرط وهو قولهم الاستثناء غير مستقل بنفسه
فكان عائدا الى الكل كالشرط وهو ما اذا قال اكرم بني فلان وبني ربيعة ان دخلوا الدار كيف والفرق
ظاهر بين الشرط ان كان متاخرا في اللفظ فهو متقدم في المعنى لوجوب تقدم الشرط على الجزاء فقوله اكرم
بني تميم وبني ربيعة ان دخلوا الدار في معنى قوله ان دخل بنو تميم وبنو ربيعة الدار فاكرمهم ولو
صرح بذلك كان صحيحا ولا كذلك في الاستثناء ولهذا فانه لو قال الا ان يتوبوا اضرب بني تميم وبني
ربيعة لا يكون صحيحا الحجة الثالثة ان الحاجة تدعو الى الاستثناء عن جميع الجمل واهل اللغة مطبقون
على ان تكرار الاستثناء في كل جملة مستقبح وكيف مستقل وذلك كما لو قال ان دخل زيد الدار فاكرمه
الا ان يتوب وان زنى فاضربه الا ان يتوب فلم يجئ سوى تعقيب الاستثناء الجملة الاخيرة ولقائل
ان يقول وان كان ذلك مطلوبا عينا انه يعرف بقول الاستثناء الكل بيقين فلا يكون مستقبحا وان كان مستقبحا
فانما يمتنع ان لو كان وضع اللغة مشروطا بالمستحسن وهو غير مسلم ودليله انه لو وضع الاستثناء كذلك
فانه يقع لغة ويثبت حكمه ولولا انه من وضع اللغة لما كان كذلك الحجة الرابعة ان الاستثناء صالح ان
يعود الى الكل واحد من الجمل وليس البعض اولى من البعض فوجب العود الى الجميع كالعام ولقائل ان
يقول كونه صالحا للعود الى الجميع غير موجب لذلك ولهذا فان اللفظ حقيقة في شئ ومجاز في شئ
فهو صالح للحمل على المجاز ولا يجب حمله على المجاز وما ذكرتم من الاتحاد بالعموم فغير صحيح لما علم ان
الحجة الخامسة انه لو قال لفظ خمسة وحمة الاستثناء فانه يصح ولو كان مختصا بالجملة الاخيرة لما صح لكونه
مستقبحا لما قلنا لا نسلم صحة الاستثناء على ما علمت وان سلمنا فانما عاد الى الجميع لقيام الدليل عليه وذلك
لانه لا بد من اجمال لفظه مع الامكان وقد تعذر استثناء الستة من الجملة الاخيرة لكونه مستقبحا لما وجد
صالح للعود الى الجميع فحمل عليه ومع قيام الدليل على ذلك فلا نزاع فيه انما النزاع فيما اذا ورد الاستثناء مقارنا
للجملة الاخيرة من غير دليل يوجب عوده الى ما تقدم الحجة السادسة انه لو قال القائل بني تميم وربيعة
اكرم وسلم الا الطوال فان الاستثناء يعود الى الجميع فكذلك اذا تقدم الامر بالاكرام ضرورة اتحاد
المعنى ولقائل ان يقول حاصل ما ذكرتم يرجع الى القياس في اللغة وهو باطل لما علم كيف والفرق
ظاهر لانه اذا تاخر الامر عن الجمل فقد اقترن الاستثناء باسم الجميع وهو قوله اكرم وهم بخلاف ما تقدم
فانه لم يتصل باسم الفريقين بل باسم الفريق الاول الحجة السابعة انه اذا قال القائل اضرب بني تميم
وبني ربيعة الا من دخل الدار فمعناه من دخل من الفريقين ولقائل ان يقول ليس تقدير هذا المعنى
اولى من تقدير الا من دخل من بني ربيعة واما حجج القائلين بعود الاستثناء الى الجملة الاخيرة فرجحة
النص والمعقول اما النص فقوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين

الا ما نقص تقديره ما زاد شيئ الا الذي نقص اي ينقص وهو استثناء من الجنس وقولهم ما في الدار احد
الا الوتد فجوابه كالسبق في الاداوي من احد قولهم ما جائني زيد الا عمرو فانه لا معنى لكن وما ذكره في المعقول
قولهم ان الاستثناء لا يرفع جميع المستثنى منه لا استعادة بحجة الاستثناء من غير الجنس واما استثناء
الدراهم من الدنانير وبالعكس فهو ايضا محل النزاع عند القائلين بعدم صحة الاستثناء من غير الجنس وان تكلف
بيان صحة الاستثناء من جهة اشتراكهما في النقدية وجوهرية الثمنية فاييل الى الاستثناء من الجنس **المسئلة**
الثالثة اتفقوا على امتناع الاستثناء المستغرق كقوله له علي عشرة وانما اختلفوا في استثناء النصف والاكثر
فذهب اصحابنا والاكثر الفقهاء والمتكلمين الى صحة استثناء الاكثر حتى انه لو قال له علي عشرة الا تسعة يلزم سوى
درهم واحد وذهب القاضي ابو بكر في احد قوليه والحنابلة وابن درستويه النحوي الى المنع من ذلك وزاد القاضي ابو بكر
والحنابلة بالمنع من الاستثناء المساوي وقد نقل عن بعض اهل اللغة استقباح استثناء عقد صحيح فلا يقال
له علي مائة الا عشرة بل خمسة او غير ذلك احتج من قال بصحة استثناء الاكثر والمساوي بالمنقول والمعقول
والحكم اما النقل فمن جهة القرآن والشعر اما القرآن فقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك
من الغاوين وقال لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان استثنوا فقد استثنى المساوي وان تفاوتوا
فايهما كان الاكثر فقد استثنى الاكثر وان الغاوين اكثر بدليل قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقليل ما هم
ولا يعتقد اكثر شاكرين وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين واما الشعر فقول ابي الاقلح فقضت لتسعين من مائة
ثم ابعثوا حكما بالحق قوالا واما المعقول فهو ان الاستثناء لفظ يخرج من الجملة ما لولاه لدخل
فيها فجاز اخراج الاكثر به كالتخصيص بالدليل المنفصل وكاستثناء الاقل هذا ما يعتمد الاكثر واما المساوي
فدليله قوله تعالى قم الليل الا قليلا نصفه استثنى النصف من الليل وليس باقل واما الحكم فما
للاكثر والمساوي وهو انه لو قال له علي عشرة واستثنى منها خمسة او تسعة فانه يلزمه في الاولى خمسة وفي الثانية
درهم باتفاق الفقهاء ولولا صحة الاستثناء لما كان كذلك وفي هذه الحجة ضعف اولها ان يقول اما الآية
فالغاوون فيها وان كانوا اكثر من العباد المخلصين بدليل النصوص المذكورة فلا نسلم ان الاقل قوله الا من
اتبعك من الغاوين للاستثناء بل هي بعينها لكن وان سلمنا انها للاستثناء ولكن نحن انما نمنع من استثناء
الاكثر اذا كان عدد المستثنى منه معرجا به كما اذا قال له مائة الا تسعة وتسعون درهما واما اذا لم يكن العدد
معرجا به كما اذا قال له خذ مائة من الدراهم سوى الزيوف فنص الامر اكثر في العدد كما اذا قال جائني
بني تميم سوى الانزباش منهم فانه يصح من غير استفتاح وان كان عدد الانزباش منهم اكثر واما الشعر فلا
استثناء فيه بل معناه ادع المائة التي سقط منها تسعون لا يلزم ان يكون سقوطها بطريق الاستثناء
وما ذكره من المعقول فحاصله يرجع الى القياس في اللغة وهو فاسد كما سبق كيف والفرق بين الاصل والفرع

واقع

واقع من جهة الاجمال اما التخصيص فمن جهة انه قد يكون بدليل منفصل وجنس دليل لفظي كما بان في اما
استثناء الاقل فلكونه غير مستفتح كما اذا قال له علي عشرة الا درهما ولا كذلك قوله له علي مائة الا تسعة و
تسعون واما قوله تعالى يا ايها المزمل فلا دلالة له على جواز استثناء النصف اذ النصف غير مستغرق وانما
هو طرف القيام فيه وتقديره قم الليل نصفه الا قليلا واما الحكم فدعوى الاتفاق عليه خطا فان من لا يرى
صحة استثناء الاكثر والمساوي فهو عنده بمنزلة الاستثناء المستغرق ولو قال له علي عشرة الا عشرة لزمه
العشرة وانما ذهب الى ذلك الفقهاء القائلون بصحة الاستثناء الاكثر والمساوي واما سائر الامتناع
صحة استثناء الاكثر والمساوي فقد احتج بان الاستثناء على خلاف الاصل لكونه انكارا بعد اقرار وجحدا
بعد اعتراف غير انا خالفناه في استثناء الاقل لحسن لم يوجد في المساوي والاكثر فوجب ان لا يقال بصحته
فيه وبيان ذلك من وجهين الاول ان القرد بما في بالو قد في بعضه غير انا نسبه لقلته وعند اقراره
وتما تذكره فاستثناه فلو لم يصح استثناؤه لتعذر ولا كذلك في الاكثر والنصف لانه قل ما يتفق الذهول
عنه الثاني انه اذا قال له علي مائة الا درهما لم يكن مستفتحا ولو قال له علي مائة الا تسعة وتسعين كان
مستفتحا والمستفتح في لغة العرب لا يكون من نعتهم وهذه الحجة ضعيفة ايضا اذ لقائل ان يقول ان الاستثناء
على خلاف الاصل والقول بانه انكار بعد اقرار انما يصح ذلك ان لو لم يكن الاستثناء والمستثنى منه
جملة واحدة والا فلا وان سلمنا عدم الاتحاد لكن لا نسلم مخالفة ذلك الاصل بل الاصل قبوله لامكان صدق
المتكلم به ودفعا للضرر عنه ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يكون قوله ذلك في استثناء الاقل على خلاف الاصل
والقول وان ذلك مستفتح ركيك في لغة العرب بل ليس فيه ما يمنع مع ذلك من استعماله ولهذا فانه لو قال
له علي عشرة الا درهما كان مستفتحا ولو قال له علي عشرة الا دانقا ودانقا الى تمام عشرين مرة كان في غاية
الاستفتاح وما منع ذلك من صحته واستعماله لغة **المسئلة الرابعة** الجمل المتعاقبة بالواو اذا تعقبها
الاستثناء رجع الى جميعها عند اصحاب الشافعي والى الجملة الاخيرة عند اصحاب ابي حنيفة وقال القاضي
عبد الجبار وابو الحسين البصري وجماعة من المعتزلة ان كان الشروع في الجملة الثانية اخرا بما عن
الاولى ولا يضر بينهما شرط تام في الاولى فالاستثناء متعلق بالجملة الاخيرة لان الظاهر انه لم ينتقل عن
الجملة الاولى مع استقلالها بنفسها الا عن رجاء الاخيرة مقصوده منها وذلك على اقسام اربعة الاول
ان تختلف الجملتان نوعا كما لو قال اكرم بني تميم والقاة العراقيون الا البغداديين اذا الجملة الاولى
امر والثانية خبر القسم الثاني ان يتحدا نوعا ويختلفا اسما وحكما كما لو قال اكرم بني تميم واضرب
ربيعة الا الطوال اذ هما امران الثالث ان يتحدا نوعا ويشتركا حكما لا اسما كما لو قال سلم على بني
تميم وسلم على بني ربيعة الا الطوال الرابع ان يتحدا نوعا ويشتركا اسما لا حكما ولا يشترك

جارح ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا فانه راجع الى القذفة واولئك هم الفاسقون
ولم يرجع الى المجلد بالاتفاق وايضا قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله وقتله الا ان يصدقوا
راجع الى الدية دون الاعتاق بالاتفاق قلنا اما الاولى فلا نسلم اختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة منها
بل هو عائد الى جميع الجمل عدا المجلد لدليل دل عليه وهو الحافظة على حق الادمى واما الاية الاخرى فانه
امتنع عود الاستثناء الى عود الاعتاق لانه حق الله تعالى وتصدق الولى لا يكون اسقاطا لحق الله تعالى واما
من جهة المعقول فحجة الاولى ان ان الاستثناء من الجملة او نقيضه استثناء كان الاستثناء الثانى عائدا
الى الجملة الاستثنائية لا الى الجملة الاخرى بدليل اختصاص الاستثناء بالجملة المقارنة دون المتقدمة والا
كان عدم عوده الى المتقدمة على خلاف الاصل وذلك كما لو قال له على عشرة الا اربعة الا اثنين فان
الاستثناء الثانى يختص بالاربعة دون العشرة ولقايل ان يقول الاستثناء الثانى اما ان يكون بحرف عطف
او لا بحرف عطف فان كان الاول فهو راجع الى الجملة المستثنى منها كقوله له على عشرة الى مائة والا اثنين
فيكون القربة خمسة وان كان الثانى كقوله له على عشرة الا اربعة الا اثنين فانما امتنع عوده الى الجملة المستثنى
منها لدليل الا لعدم اقتضائه لذلك لغة وذلك لان الاستثناء الثانى لو عاد الى الجملة المستثنى منها اما
ان يعود اليها لا بعين واليها والى الاستثناء الاول لا لا الاجماع صنعقد على دخول الاستثناء الاول تحت الاستثناء
الثانى فقطعه منه وعوده الى الجملة المستثنى منها لا بعين يكون على خلاف الاجماع وان كان عائدا الى الاستثناء
والمستثنى منه فالمستثنى منه اثبات والاستثناء منه يكون نفيا لان الاستثناء من الاثبات نفى والاستثناء
من الاستثناء يكون اثباتا لان الاستثناء من النفى اثبات على ما يأتى تقريره عن قريب وذلك ممتنع
لوجهين الاول انه يلزم منه ان يكون قد اثبت لعوده الى احدهما مثل ما نفاه عن الاخر فيكون جابرا للنفى
بالاثبات ويبقى ما كان متحققا قبل الاستثناء الثانى مجاله وفيه الغاء الاستثناء الثانى وخروجه
عن التاثير وهو خلاف الاجماع الوجه الثانى انه يلزم منه ان يكون عوده الى الجملة الاولى مقتضيا نفى عينها مثل
ما اثبته لها بعوده الى الاستثناء الثانى فيكون الاستثناء الواحد مقتضيا النفى مثل واثباته بالنسبة الى
شئ واحد وهو يخالف الحجة الثانية انا لجملة الاخيرة خاصة بها الاستثناء والجملة الاولى كان ذلك ما
من العود اليها كالسكوت ولقايل ان يقول انما يصح ذلك ان لو لم يكن الكلام كله بمنزلة واحدة واما اذا كان
كالجملة الواحدة فلا الحجة الثالثة انه استثنا عقيب جملتين فلا يكون بظاهره عائدا اليهما كما لو قال انت
طالق ثلثا قلنا الاربعة فانه لا يعود الى الجميع والا لوقع طلقتان لا ثلث طلقات قلنا لا نسلم امتناع عوده
الى الجميع بل هو عائد الى الجميع والواقع طلقتان على راى لنا وان سلمنا امتناع عوده الجميع فلان المعتبر من قوله
ثلثا انما هو الجملة الاولى دون الثانية فلو عاد الاستثناء اليها لكان مستغرقا وهو باطل الحجة الرابعة

ان دخول الجملة الاولى تحت لفظه معلوم ودخولها تحت الاستثناء مشكوك فيه والشك لا يرفع اليقين
قلنا لا نسلم حتى دخوله مع اتصال الاستثناء بالكلام ثم وان كان ذلك مما يمتنع من عود الاستثناء الى
الجملة المتقدمة دون المتاخرة ثم يلزم منه ان لا يعود الشرط والصفة على باقى الجمل لما ذكرتم وهو عائد عند
اكثر القايلين باختصاص الاستثناء بالجملة الاخيرة الحجة الخامسة انه لما كان الاستثناء قد تدعو الحاجة
اليه ولا يستقل بنفسه دعت الحاجة الى عوده الى غيره وهذه الحاجة والضرورة مندفعة بعوده الى ما يليه
فلا حاجة الى عوده الى غيره اذ هو خارج من محل الحاجة وانما وجب اختصاصه بما يليه دون غيره وهو
الاولى انه اذا ثبت اختصاصه بجملة واحدة وجب عوده الى ما يليه لامتناع عوده الى غيره بالاجماع لكونه اقرب
مذكور وكان حاله الفعل من الاسمين اللذين لا يظهر فيهما الاعراب بالغاية ولى اقربهم ضربت سلمى سعدى
وهذا الحجة ايضا مدخولة اذ لقايل ان يقول ما ذكرتم انما يصح اذا لم تكن الحاجة ماسة الى عود الاستثناء الى كل
ما تقدم وذلك ممنوع سلم واذا كانت الحاجة ماسة الى عوده الى الكل فما تقدم فلا تكون الحاجة مندفعة بعوده الى
ما يليه فقط ثم ما ذكروه منتقض بالشرط وان سلمنا انه لا ضرورة ولكن لم قلتم بامتناع عوده الى ما تقدم وان لم
يكن ثم ضرورة ولهذا فانه لو قام دليل على ارادة عوده الى الجميع فانه يكون عائدا اليه اجماعا وانما الخلاف فى كونه
حقيقة فى الكل ام لا الحجة السادسة ذكرها القاضى وهو ان قال نصب ما بعد الاستثناء فى الاثبات انما
كان بالفعل المتقدم باعانة الاعلى ما هو مذهب الكوفيين صريحا فلو قيل ان الاستثناء يرجع الى الجميع لجعل
لكان ما بعد الا منصوبا بالافعال المقدرة فى كل جملة ويلزم منه اجتماع عاملين على معمول واحد وذلك
لا يجوز لانه يقتضى مضادة احد العاملين فى قوله للعاملين الاخر يلزم منه ان يكون المعمول الواحد محفوظا
منصوبا معا وذلك كما لو قلت ما زيدا بذاهب ولا قائم عمرو هو نحو ولانه انما ان يكون كل واحد مستقلا
او لا واحد منهما مستقل او المستقل البعض دون البعض فان كان الاول لزم من ذلك عدم استقلال
كل واحد منهما وذلك انه لا معنى لكون كل واحد مستقلا الا ان الحكم يثبت به دون غيره وان كان الثانى
فهو خلاف الفرض وان كان الثالث فليس البعض اولى من البعض ولقايل ان يقول لا نسلم انه اذا قال قام
القوم الا زيدا ان زيدا منصوب بقام ولن سلمنا انه منصوب بقام لكن بالفعل المحقق او المقدر فى كل
جملة الاول مسلم والثانى ممنوع والفعل المحقق غير زائد على واحد وان سلمنا انه منصوب بالمحقق والمقدر
ولكن منى يمتنع اجتماع عاملين على معمول واحد اذا تضادا واذا لم يتضادا الاول مسلم والثانى ممنوع وانما
يحتج القايلين بالاشتراك بثلث الحجة الاولى انه يحسن الاستفهام من المتكلم عن ارادة عود الاستثناء
الى ما يليه او الى الكل فلو كان حقيقة فى احد هذين المحتملين دون غيره لما حسن ذلك وذلك يدل على الاشتراك

وهذه الحجة مدخولة بجواز ان يكون الاستفهام لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي اصلا كما مر قوله
الواقفية اي لانه حقيقة في البعض مجاز في البعض والاستفهام للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد
كما بيناه فيما تقدم الحجة الثانية انه يصح اطلاق الاستثناء وارادة عوده الى ما يليه والى الجمل كلها والى بعض
الجمل المتقدمة دون البعض باجماع اهل اللغة والاصل في اطلاق الحقيقة والمعاني مختلفة فكان مشتركا
والقايل ان يقول متى يكون الاصل قول الاطلاق حقيقة اذا افضى الى الاشتراك اللفظي بقصود اهل الوضع
من وضعهم او اذا لم يفض الى ذلك الاول ممنوع والثاني مسلم ثم وان كان ذلك هو الاصل مطلقا غير
انه امر ظني ولم نعلم بامكان التمسك به فيما نحن فيه لانه معلوم من قاعدة الواقفية الحجة الثالثة ان
الاستثناء مضافة لا مستقل مفهمها فكان احتمال عودها الى ما يليه والى جميع الجمل متساويا كالحال وظرف الزمان
والمكان في قوله ضربت زيدا وعمرا قايما في الدار يوم الجمعة والقايل ان يقول لا نسلم حجة ما ذكرتم فانا نحال
الى الظرف بل هو عايد الى الكل وما يليه على اختلاف المذهبين وان سلم ذلك غير انه ايل الى القياس في اللغة
وهو باطل كما سبق **المسئلة الخامسة** مذهب اصحابنا ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات خلافا
لابي حنيفة ودليلنا في ذلك ان القايل اذا قال له علي الا درهما كان موجبا مثبتا للالهية لله تعالى وما نافيا لما سواه
ولو كان نافيا للالهية عما سوى الرب تعالى غير مثبت لها بالنسبة الى الرب تعالى لما كان ذلك توحيدا لله تعالى بعد
استعماله لفظه باثبات الالهية لله تعالى وذلك خلاف الاجماع وايضا فانه اذا قال القايل لا غلام لي لبعدا لا زيد
كان ذلك من ادل الالفاظ على كون زيد وفضيلته وكان ذلك متبادرا الى فهم كل سامع لغوي ولو كان منافيا
للعلم بما سوى زيد غير مثبت للعلم لزيد لما كان كذلك وعلى هذا اللغوي في كلامه وهو من هذا القبيل فان
قيل لو كان الاستثناء من النفي اثباتا لكان قوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا
بيع الا بالبراءة لا سواء وما مقتضيا تحقق الصلوة عند وجود الطهور وانعقاد النكاح عند وجود الولي
والبيع عند المساواة قلنا لم يكن كذلك على ان التاويل بالاستثناء اخراج المستثنى عن دخوله في المستثنى وانه
غير مقصود لفظه ولا النيابة قلنا الطهور والولي والمساواة لا يصدق عليه اسم ما استثني منه فكان استثناء
من غير الجنس وهو باطل بما تقدم وانما سيق ذلك لبيان اشتراط الطهور في الصلوة والولي في النكاح
والمساواة في صحة بيع البر بالبر والشرط وان لزم من فواته فوات المشروط فلا يلزم من وجوده وجود المشروط
لجواز انتفاء المقتضي او فوات شرط اخر او وجود مانع **النوع الثاني** التخصيص بالشرط والنظر
في حده واقسامه وصيغ الشرط اللغوي واحكامها اما حده قال الغزالي هو ما لا يوجد المشروط دونه
ولا يلزم ان يوجد عنده وجوده وهو فاسد من وجهين الاول ان تعريف الشرط بالمشروط والمشروط مشتق
من الشرط فكان اخفى من الشرط وتعريف الشيء بما هو اخفى منه ممتنع الثاني انه يلزم عليه جواز السبب اذا

انعدم فانه لا يوجد الحكم دونه ولا يلزم وجود الحكم عند وجوده وليس بشرط وقال بعض اصحابنا الشرط هو الذي
يقف عليه تاثير المؤثر في تاثيره لا في ذاته وهو فاسد لانه ان اريد بالتوقف القدرية شرط في وجود علم الباري تعالى
وكونه عالما ولا تاثير ولا موثر يحق في ذلك وان يقال الشرط هو ما يلزم من نفيه نفي امر ما على وجه لا يكون سببا
لوجوده ولا داخلا في السبب ويدخل في هذا الحد شرط الحكم وهو ظاهر وشرط السبب من حيث انه يلزم من
نفي شرط السبب انتفاء السبب وليس هو سبب ولا جزء وفيه احتمال عن انتفاء الحكم لانتفاء مدركه وعن انتفاء
المدرك المعين وجزئه ولا يخفى وهو منقسم الى شرط عقلي كالحياة للعلم والارادة والى شرعي كالطهارة
للصلوة والاحصان للرجم والى لغوي وصيغه كثيرة وهي انما المخففة واذا ومن وما وصهما وحيثما وايما وايا
وام هذه صيغ ان الشرطية لا فانها حروف وما على اسم او ظرف الشرط اسماء والاصل في افادة المعاني للاسماء
انما هي الحروف ولا فانها تستعمل في جميع صور الشرط بخلاف اخواتها فان كل واحد منها مختص بمعنى لا يجري في
غيره فمن لم يعقل وما لما لا يعقل واذا لما لا يتصور وقوعه كقولك اذا احمر البسر تبينا نحو ذلك واما احكامه
فمنها انه يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه وذلك ضربان الاول ان يخرج منه ما علمنا خروجه بدليل اخر
كقوله اكرم بني تميم ابدا ان استطعت فانه يخرج من الكلام حاله عدم الاستطاعة وان كان ذلك معلوما
دون قوله فيكون قوله متى كذا الثاني ان يخرج منه ما لا يعلم خروجه دونه كقوله اكرم بني تميم ان
دخلوا الدار فانه يخرج منه حالة عدم دخول الدار ولولا الشرط لعم الاكرام جميع الاحوال ولم يكن العلم بعدم
الاكرام حالة عدم دخول الدار حاصلا لنا فكان مخصصا للعموم وعلى كل تقدير لا يخلو اما ان يتعدد الشرط
والمشروط او يتحد الشرط ويتعدد المشروط او بالعكس او يتعددان معا فان اتحد الشرط والمشروط فاما ان
واما ان اتحد الشرط ويتعدد المشروط فاما ان يكون المشروطات على الجمع او على البدل فان كان على الجمع كقوله
ان دخل زيد الدار فاعطه دينارا ودرهما وان كان الثاني على البدل كقوله ان دخل زيد الدار فاعطه دينارا
او درهما فالحكم كما لو اتحد المشروط واما ان يتعدد الشرط والمشروط فاما ان يكون المشروط على الجمع او البدل
فان كان الاول كقوله اكرم بني تميم ابدا ان دخلوا الدار والسوق فمقتضى ذلك توقف الاكرام على اجتماع
الشرطين واختلاله باختلال احدهما وان كان على البدل كقوله اكرم بني تميم ان دخلوا السوق او الدار
فمقتضى ذلك توقف الاكرام على تحقق احد الشرطين واختلاله عند اختلالهما جميعا واما ان يتعدد الشرط
والمشروط فاما ان يكون الشرط والمشروط على الجمع او البدل او المشروط على الجمع والمشروطات على البدل
او بالعكس فان كان القسم الاول كقوله ان دخل زيد الدار والسوق فاعطه دينارا ودرهما فالاعطاء
متوقف على اجتماع الشرطين ومختل باختلالهما او باختلال احدهما وان كان القسم الثاني كقوله ان دخل
زيد الدار او السوق فاعطه درهما او دينارا فاعطاء احد الامرين متوقف على تحقق احد الشرطين

واختلاله باختلال مجموع الامرين وان كان القسم الثالث كقوله ان دخل زيد الدار والسوق فاعطه درهما او دينارا
فاعطا احد الامرين متوقف على اجتماع الشرطين واختلاله باختلال احدهما وان كان الرابع كقوله ان دخل
زيد الدار والسوق فاعطه درهما ودينارا فاعطا الامرين متوقف على احد الشرطين ويختل باختلالهما معا
وسواء كان حصول الشرط دفعة او دفعة بل شيئا فشيئا ومن احكامه انه لا بد من اتصاله بالمشروط فلا تقدم
في الاستثناء وانه يجوز تقديمه على المشروط وتاخيره وان كان الموضع الطبيعي له انما هو صدر الكلام والتقدم
على المشروط لفظا لكونه متقدما عليه في الوجود طبعا ولو تعقب الشرط الجمل المتعاقبة فقد اتفق الشافعي وابو حنيفة
على عوده الى جميعها خلافا لبعض النحاة في اختياره اختصاصه بالجملة التي تليه كانت متقدمة او متاخرة و
الكلام في الطرفين فعلى ما سبق في الاستثناء والمختار كالمختار ولا يخفى وجهه **النوع الثالث** تخصيص العام
بالصفة وهي اما ان تكون مذكورة عقيب جملة واحدة او جمل فان كان الاول كقوله اكرم بني تميم الطوال فانه
يقتضي اختصاص الاكرام بالطوال منهم ولولا ذلك لعم الطوال والقصار فكانت الصفة مخرجة لبعض ما كان
داخلا تحت اللفظ لولا الصفة وان كان الثاني كقوله اكرم بني تميم وبني ربيعة الطوال فالكلام في عود الصفة
الى ما يليها او الى الجميع كالكلام في الاستثناء **النوع الرابع** التخصيص بالغاية وصفتها الى وحتى ولا بد ان
يكون حكم ما بعدها مخالفا لما قبلها والا كانت الغاية وسطا وخرجت عن كونها غاية ولزم من ذلك الغاء الى
وحتى وهي اما ان تكون مذكورة عقيب جملة واحدة او جمل متعددة فان كان الاول فاما ان
تكون الغاية واحدة او متعددة فان كانت واحدة كقوله اكرم بني تميم ابدا الى ان يدخلوا الدار فانه يقتضي
اختصاص الاكرام بما قبل الدخول واخراج ما بعد الدخول عن عموم اللفظ ولولا ذلك لعم الاكرام حالة
ما بعد الدخول وان كانت متعددة فلا يخلو اما ان يكون على الجمع او على البدل فالاول كقوله اكرم بني تميم ابدا
الى ان يدخلوا الدار ويأكلوا الطعام فمقتضى ذلك استمرار الاكرام الى تمام الغايتين دون ما بعدهما والثاني
كقوله اكرم بني تميم الى ان يدخلوا الدار او السوق فمقتضى ذلك استمرار الاكرام الى منتهاء اسبق الغايتين
ايهما كانت دون ما بعدهما واما ان كانت الغاية مذكورة دون جمل متعددة فالكلام في اختصاصها بما يليها وفي
عودها الى جميع الجمل كالكلام في الاستثناء وسواء كانت الغاية واحدة او متعددة على الجمع او البدل ولا يخفى
امثلتها ووجه الكلام فيها وسواء كانت الغاية معلومة الوقوع في وقتها كقوله الى ان تطلع الشمس
او غير معلومة الوقت كقوله الى دخول الدار **القسم الثاني** في التخصيص بالادلة المنفصلة وفيه اربع
عشرة مسئلة **المسئلة الاولى** مذهب الجمهور من العلماء جواز تخصيص العموم بالدليل العقلي خلافا
لطائفة شاذة من المتكلمين ودليل ذلك هو ان قوله تعالى الله خالق كل شيء وقد علم انه وهو على كل شيء قدير
متناول بعمومه لفظه لغة كل شيء مع ان ذاته وصفاته اشياء حقيقة وليس خالقا لها ولا هي مقدورة

لاستحالة خلق القديم الواجب بذاته واستحالة كونه مقدورا بضرورة العقل فقد خرجت ذاته وصفاته بدلالة
ضرورة العقل عن عموم اللفظ وذلك مما لا خلاف بينه وبين العقلاء ولا يغني التخصيص سوى ذلك فخالف
في كون دليل العقل مخصصا مع ذلك مخصوص على معنى التخصيص ومخالف في التسمية وكذا لك قوله تعالى ولله على
الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فانه خص الصبي والمجنون من الناس حقيقة وهو غير مراد من العموم بدلالة
نظر العقل على امتناع تكليف من لا يفهم ولا معنى للتخصيص سوى ذلك فان قيل فهي لا تكون ذاته البارئ وصفاته
وان الصبي والمجنون مما لم يرد باللفظ وانما تكون دليلا العقل مخصصا للفظ اوجه الاول انه التخصيص اخراج
بعض ما تناوله اللفظ عنه وهو غير متصور فيما ذكرتم وبيانه ان دلالات الالفاظ على المعاني ليست لذواتها والا
كانت دالة عليها قبل الواضعة وانما دلالتها تابعة لقصد المتكلم وارادته ونحن نعلم بالضرورة ان المتكلم لا يريد
بلفظه ما هو مخالف لصريح العقل فلا يكون لفظه دالا على ما لغة ومع عدم الدلالة اللغوية على الصورة المخرجة
لا يكون تخصيصا الثاني ان التخصيص بيان والمخصص مبين والبيان انما يكون بعد سابقة الاشكال فيجب
ان يكون البيان متاخرا عن المبين ودليل العقل سابق فلا يكون مبينا ولا مخصصا كالاستثناء المتقدم الثالث
ان التخصيص بيان فلا يجوز بالعقل كالنسخ ثم وان سلمنا دلالة اللفظ لغة على ما ذكرتم وجواز كون المخصص
متقدما ولكن لا نسلم ان يكون صحة الاحتجاج بالدليل العقلي مشروطة بعدم معارضة عموم الكتاب له ويتعذر
الاستنباط بذلك لا يكون حجة والتمسك به على الكتاب وان سلمنا صحة التخصيص في الاستثنين المذكورين
اولا ولكن لا نسلم صحة تخصيص الصبي والمجنون عن عموم اية الحج فان ما ذكرتم مبني على امتناع خطابهما
وكيف يمكن دعوى ذلك مع دخولهما تحت خطاب باروش الجنايات وقيم المتلفات واجماع الفقهاء على صحة
صلاة الصبي واختلافهم في صحة اسلامهم ولولا امكان دخوله تحت الخطاب لما كان كذلك والجواب عن
الاول قولهم ان دلالات الالفاظ ليست لذواتها بل لقصد الواضع وانه لا يدفعه لانها من قصد الواضع لها دالة على المعنى
قولهم العاقل لا يقصد بلفظه الدلالة على ما هو ممتنع بحسب العقل قلنا ذلك ممتنع بالنظر الى وضع اللفظ عليه
لغة او بالنظر الى ارادته من اللفظ الاول ممنوع والثاني مسلم وعند ذلك فلا منافاة بين كون اللفظ
دالا على المعنى لغة وبين كونه غير مراد من اللفظ قولهم ان حق المخصص ان يكون متاخرا عما خصصه قلنا
يجب ان يكون متاخرا بالنظر الى ذاته او بالنظر الى صفته وهو كونه مبينا ومخصصا الاول ممنوع والثاني
مسلم وذلك لان دليل العقل وان كان متقدما في ذاته على الخطاب المخرج بغير انه لا يوصف قبل ذلك
بكونه مخصصا الا بوجود وانما يصير مخصصا ومبينا بعد وجود الخطاب واما الاستثناء فانما لم يجز تقديمه
لان المتكلم به لا يعد متكلما بكلام اهل اللغة كما اذا قال الا زيدا ثم قال بعد ذلك قام القوم وهذا بخلاف
التخصيص فانه اذا قال الله خالق كل شيء وقام الدليل العقلي على انه لم يرد بكلامه ذات الباري تعالى فانه

لا يخرج بذلك عن كونه متكلما بكلام العرب وانما امتناع النسخ بالعقل فانما كان من جهة ان النسخ
معرف لبيان مدة الحكم المقصودة في نظر الشارع وذلك مما لا سبيل الى الاطلاع عليه بمجرد العقل بخلاف
معرفة استحالة كون ذات الرب تع مخلوقة مقدورة فتوهم ما المانع ان يكون التمسك بدليل العقل مشروطا
بعدم معارضة الكتاب له قلنا اذا وقع التعارض بينهما واحدهما مقتض للاثبات والاخر للنفي فلا سبيل الى
الجمع بين موجبيهما لما فيه من التناقض ولا الى نفيهما لما فيه من وجوه واسطة بين النفي والاثبات فلم يبق
الا العمل باحدهما والعمل بعموم اللفظ مما يبطل دلالة صريح العقل بالكلية وهو ترجيح والعمل بدليل العقل فلا
يبطل عموم الكتاب بالكلية بل غاية اخراج بعض ما تناوله اللفظ من جهة اللغة عن كونه مرادا للمتكلم
وهو غير ممتنع فكان العمل بدليل العقل متعينا قولهم ان الصبي والمجنون داخلان تحت الخطاب بادوس
الجنايات ويتم المتلفات ليس كذلك فانا ان نظرنا الى تعلق محل بما لهما فهو ثابت بخطاب الوضع والاخبار
وهو غير متعلق بالصبي والمجنون وان نظرنا الى وجوب الاداء الثابت بخطاب التكليف فهو متعلق بفعلهما
لا بفعلهما واما قصة صلاة الصبي واصلاف الناس في صحة اسلامه فلا يدل ذلك على كونه داخلا تحت خطاب
التكليف بالصلوة والاسلام اما صحة الصلوة فمعناها انعقادها سببا للثواب وسقوط الخطاب عنه بها اذا
صلى في اول الوقت وبلغ في اخره لا بمعنى انها امتثال امر الشارع حتى يكون داخلا تحت خطاب التكليف
من الشارع بل ان كان ولا بد فهو داخل تحت خطاب الولي لفهمه مخاطبه دون خطاب الشرع وعلى هذا يكون
الجواب عن صحة اسلامه عند من يقول بذلك وبتقدير امتناع تخصيص الصبي بدليل العقل مع تسليم جواز
التخصيص به في الجملة كما تقدم بيانه بمجرد ولا قادح فانه ليس المقصود تحقيق ذلك فاحاد الصور وكما ان
دليل العقل يكون مخصصا للعموم فكذلك دليل الحس وكذلك في قوله تع تدمر كل شيء مع خروج السموات
والارض عن ذلك حسا وكذلك في قوله تع واوتيت من كل شيء اشياء عليه الاجماع كالرسم وقد اتت على
الارض والجبال فلم يحتملها وبيان دلالة الحس فكان الحس هو الدال على ان ما خرج عن عموم اللفظ لم يكن
مرادا للمتكلم مخصصا **المسئلة الثانية** اتفق العلماء على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب خلافا لبعض
الطوائف ودليله المنقول والمعقول اما المنقول فهو ان قوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
وورد مخصصا لقوله تع والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
وقوله تع والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وورد مخصصا لقوله تع ولا تنكحوا المشركات حتى
يؤمن والوقوع دليل الجواز واما المعقول فهو انه اذا اجتمع مضان من الكتاب احدهما عام والاخر
خاص وتعذر الجمع بين حكميهما فاما ان يعمل بالعام او الخاص فان عمل بالعام لزم منه ابطال الدليل
الخاص مطلقا وان عمل بالخاص لا يلزم منه ابطال العام مطلقا لامكان العمل به فيما خرج عنه

كما سبق

كما سبق فكان العمل بالخاص اولى ولان الخاص اقوى في دلالته واغلب على الظن لبعده عن احتمال
التخصيص بخلاف العام فكان اولى بالعمل وبعد ذلك فاما ان يكون الدليل الخاص المعموم به ناسخا لحكم
العام والصورة الخارجة عنه او مخصصا له والتخصيص اولى من النسخ لثلثة اوجه الاول ان النسخ فيه
شوب اصل الحكم في الصورة الخارجة ورفعه بعد ثبوته والتخصيص فليس فيه سوى دلالة على عدم ارادة
المتكلم للصورة المفروضة بلفظه العام فكان ما يترتب عليه النسخ اكثر مما يترتب عليه التخصيص وكان التخصيص
اولى الثاني ان النسخ رفع بعد الاثبات والتخصيص منع من الاثبات والدفع اسهل من الرفع الثالث ان
وقوع التخصيص في الشرع اغلب من النسخ فكان الحمل على التخصيص اولى اذ حمل حاله تحت الاغلب سيما
جهل التاريخ او علم وسواء كان الخاص متقدما او متاخرا فان قيل لو كان الكتاب مبينا للكتاب مخرجا لبعضه
عن كونه مبينا للكتاب وهو خلاف قوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم وهو ممتنع قلنا اضافة البيان الى المبين
ليس فيه ما يمنع من كونه مبينا للكتاب بالكتاب ذا الكل وارد على السنة تذكره الاية المخصصة يكون بيانا
منه ويجب حمل وصفه بكونه مبينا على ان البيان وارد على السنة كان الوارد على السنة الكتاب والسنة لما
فيه من موافقة عموم قوله تع ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فان مقتضاه ان يكون الكتاب مبينا
لكلها هو من الكتاب لكونه شيئا خرانا خالفناه في البعض لاجل تقليل المخالفة الدليل العام فان قيل
ما ذكرتموه وان صح فيما اذا كان الخاص متاخرا فلا يصح فيما اذا جهل التاريخ وذلك لانه يحتمل ان يكون
الخاص متقدما فيكون العام بعده ناسخا له ويحتمل ان يكون العام متقدما فيكون الخاص مخصصا له ولم
يترجح احدهما على الاخر فوجب التعارض والتساقط والرجوع الى دليل اخر كما ذهب اليه ابو حنيفة
والقاضي ابو بكر والامام ابو المعالي وان سلمنا كون الخاص مخصصا مع الجهل بالتاريخ فلا يصح فيما اذا
كان العام متاخرا عن الخاص فانه يتعين ان يكون ناسخا لمدلوله لا مخصصا لان يكون الخاص مخصصا للعام
على ما ذهب اليه اصحاب ابي حنيفة وبعض المعتزلة وبيانه من اربعة اوجه الاول انه اذا قال اقتلوا
المشركين فهو جار مجرى قوله اقتلوا زيدا المشرك وغير المشرك وخالدا وهم حروفا ذا كان الخاص كقوله
اقتلوا زيدا المشرك فاذا ورد العام بعده منع القتل عن الجميع فهو ناص على زيد بعد قوله اقتلوا زيدا
لا تقتلوا زيدا كان ناسخا الثاني ان الخاص المتقدم مما يمكن نسخه والعام الوارد بعده مما يمكن ان
يكون ناسخا له فكان ناسخا الثالث هو ان الخاص المتقدم متردد بين كونه منسوخا ومخصصا لما بعده
وذلك مما يمنع من كونه مخصصا لان البيان لا يكون ملتبسا الرابع قول ابن عباس كنا نأخذ بالاحدث
فالاحدث والعام المتاخر احدث فوجب الاخذ به قلنا اما الجواب عن التعارض عند الجهل بالتاريخ
فيما ذكرناه من الادلة السابقة على الترجيح واما الجواب عن حجج اصحاب ابي حنيفة اما على الاول

فيمتنع كون العام في تناوله لما تحته من الاشخاص جاريا مجرى الفاظ الخاصة بكل واحد واحد غير
قابلة للتخصيص بخلاف اللفظ العام وعن الثاني انه لا يلزم من امكان نسخه للخاص الوقوع للزم
ان يكون الخاص مخصصا للعام ويلزم من ذلك ان يكون الخاص منسوخا ومخصصا لناسخه وهو محال
وعن الثالث انهم ان ارادوا بتردد الخاص بين كونه منسوخا ومخصصا ان احتمال التخصيص مساو
لاحتمال النسخ فهو ممنوع لما تقدم وان ارادوا بذلك تطرق الاحتمالين اليه في الجملة فذلك
لا يمنع من كونه مخصصا ولو منع ذلك من كونه مخصصا لمنع تطرق احتمال كون العام مخصصا بالخاص
اليه من كونه ناسخا وعن الرابع انه قول واحد من الصحابة فيجب حمله على ما اذا كان الاحدث
هو الخاص جمعا بين الادلة **المسئلة الثالثة** تخصيص السنة بالسنة جائز عند الاكثرين ودليله المعقول
والمنقول اما المعقول فما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب واما المنقول فهو ان قوله عليه الصلوة
والسلام لا زكوة فيما دون خمسة اوسق ورد مخصصا لعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما سقت السماء
العشر فانه عام في النصاب وما دونه وقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فما لا يمنع من كونه مبينا لما ورد
على لسانه من السنة لسنة اخرى كما ذكرناه في التخصيص بالكتاب **المسئلة الرابعة** يجوز
تخصيص عموم السنة بخصوص القرآن عندنا وعند اكثر الفقهاء والمتكلمين ومنهم من منع من ذلك
ودليله النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى وانزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وسنة رسول الله
صلى الله عليه وآله من الاشياء فكانت داخلة تحت العموم الا انه قد خص في البعض فيلزم العمل به في
الباقي واما المعقول فما ذكرناه في تخصيص الكتاب بالكتاب فان قيل الآية معارضة بقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم ووجه الاحتجاج به انه جعل النبي مبينا للكتاب المنزل وذلك انما
يكون بسنته فلو كان الكتاب مبينا للسنة لكان المبين بالسنة مبينا لها وهو ممتنع وايضا فان المبين
اصل والبيان تبع له ومقصود من اجله فلو كان القرآن مبينا للسنة لكانت السنة اصلا والقرآن تبعا
وهو محال وجواب الآية انه لا يلزم من وصف النبي بكونه مبينا لما انزل امتناع كونه مبينا للسنة بما يرد
على لسانه من القرآن اذ السنة ايضا منزلة على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى غير ان
الوحي منه ما يتلى فيسمى كتابا ومنه ما لا يتلى فيسمى سنة وبيان احد المنزلين بالآخر غير ممتنع وما
ذكرناه من المعنى فغير صحيح فان القرآن لا بد وان يكون مبينا للسنة ضرورة قوله تعالى تبيانا لكل شيء
وان شيء قد يكون القرآن مبينا له فليس القرآن تبعا له ولا ذلك الشيء متبوعا وايضا فان الدليل
القطعي قد تبين به مراد الدليل الظني وليس مخطئا عن رتبة الظن يجوز تخصيص
عموم القرآن بالسنة اما اذا كانت السنة متواترة فلم اعرف فيه خلافا ودليله على جواز ذلك

ما مر

ما مر من الدليل العقلي واما اذا كانت السنة من اخبار الآحاد فمذهب الائمة الاربعة جوازه
ومن الناس من منع من ذلك منهم ومنهم من فصل وهؤلاء اختلفوا فذهب عيسى بن ابان الى انه
كان قد خص بدليل مقطوع به جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا وذهب الكرخي الى انه قد خص بدليل
منفصل لا متصل جاز تخصيصه بخبر الواحد والا فلا وذهب القاضي ابو بكر الى الوقف والمختار مذهب
الائمة ودليله النقل والعقل اما النقل فقوله تعالى قضوا الصحابة حضوا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم عما
رواه ابو هريرة عن النبي من قوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها وخصوا قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم الآية بقوله تعالى لا يرث القاتل ولا يرث الكافر من المسلم ولا المسلم من الكافر وروى ابو بكر
من قوله من نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وخصوا قوله تعالى واحل الله البيع بما روي عنه
انه نهى عن بيع الدرهم بالدرهمين وخصوا قوله تعالى والسارق والسارقة واخرجوا منه ما دون النصاب
بقوله لا قطع الا في ربع دينار فصاعدا وخصوا قوله تعالى اقتلوا المشركين باخراج المجوس منه بما روي
عنه انه قال سنوا بهم سنة اهل الكتاب الى غير ذلك من النصوص المتعددة ولم يوجد لما فعلوه نكير فكان
ذلك اجماعا والوقوع دليل الجواز وزيادة واما المعقول فما ذكرناه فيما تقدم في تخصيص الكتاب بالكتاب
فان قيل ما ذكرتموه من التخصيص في الصور المذكورة لا نسلم ان تخصيصها كان بخبر الواحد ويدل عليه
قولهم اذا روي عن حديث ناعرضوه على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه والخبر فيما نحن
فيه مخالف للكتاب فكان مردودا قولكم ان الصحابة اجمعوا على ذلك ان لم يصح فليس بحجة وان
صح فالتخصيص باجماعهم عليه لا بخبر الواحد كيف وانه لا اجماع على ذلك ويدل عليه ما روي عن
عمر بن الخطاب انه كذب فاطمة بنت قيس فيما روته عن النبي من انه لم يجعل لها سكنى ولا نفقة لما
كان ذلك مخصصا لعموم قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم وقال كيف نترك كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول امرأة وان سلمنا الاجماع على ان التخصيص كان بخبر الواحد لكن ليس في ذلك ما يدل
على ان قول الواحد بمجرده مخصص بل ربما قامت الحجة عندهم على صدقه وصحة قوله بقرائن دلت
اقترنت بقوله فلا يكون مجرد اخباره حجة واما ما ذكرتموه من المعقول فنقول خبر الواحد وان كان
نصا في مدلوله نظرا الى متنه فخبر استنده مظنون محتمل للكذب بخلاف القرآن المتواتر فانه
قطعي السند وقطعي في دلالته على كل واحد من الآحاد الداخلة تحته لما بيناه في المسئلة المتقدمة
فلا يكون خبر الواحد واقعا في معارضة كما في النسخ وان سلمنا ان العموم ظني الدلالة بالنسبة الى احاد
لكن متى اذا خص بدليل مقطوع على ما قاله عيسى بن ابان او بدليل منفصل على ما قاله الكرخي او قبل
التخصيص الاول مسلم لكونه صار مجازا ظنيا والثاني ممنوع لبقائه على حقيقته وعند ذلك يمتنع

التخصيص بخبر الواحد لم لا يرجح العام عليه قبل التخصيص بكونه قاطعا في متنه وسنده وان سلمنا ان دلالة
العام بالنظر الى متنه ظنية فلم لا يجوز انه قطعي السند والخبر وان كان قاطعا في متنه فظني في سنده فقد
تقابلا وتعارضا ووجب التوقف على دليل خارج لعدم اولوية احدهما كما قاله الفاضل ويمكن الجواب
قد بينا ان الصحابة اجمعوا على تخصيص العمومات باخبار الاحاد حيث انهم اخذوا التخصيص البتة من غير نكير
فكان اجماعا وما ذكروه من الخبر انما يمنع من تخصيص عموم القرآن بالخبر لو كان الخبر المخصص مخالفا للقرآن
وهو غير مسلم بل هو مبين للمراد منه فكان مفردا لا مخالفا ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يفضي الى تخصيص
ما ذكروه من الخبر بالخبر المتواتر من السنة فانه مخصص للقرآن من غير خلاف قولهم ان حجة اجماع الصحابة
في التخصيص باجماعهم لا بالخبر لئن سلمنا ان اجماعهم لم يكن على تخصيص تلك العمومات بل على تخصيصها باخبار
الاحاد حجة عليه فهو المطلوب واما ما ذكروه من تكذيب عمر لفاطمة بنت قيس فلم يكن ذلك لان خبر الواحد
في تخصيص العموم مردود اعتمده بل لتردده في صدقها ولهذا قال كيف نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة
لا ندري احدثت ام كذبت ولو كان خبر الواحد في ذلك مردودا لم يحتج الى هذا التعليل قولهم لم يكن
اجماعهم على ذلك لمجرد خبر الواحد قلنا ونحن لا نقول بان مجرد خبر الواحد يكون مقبولا بل انما نقبل اذا كان
مفيدا على الظن صدقه ومع ذلك فالاصل عدم اعتبار ما سواه قولهم ان سند الخبر ظني مسلم ولكن لا نسلم
ان دلالة العموم على الاحاد الداخلة فيه قطعية لاحتماله للتخصيص بالنسبة الى واحد منها قد وجد وان كان فيه
عض اولم يكن على ما سبق بيانه واما النسخ فلا نسلم امتناعه بخبر الواحد وبتقدير التسليم فلانا لا نسلم وقوع
الحكم بعد اثباته بخلاف التخصيص لانه بيان لا رفع فلا يلزم مع ذلك من امتناع النسخ به امتناع التخصيص
وما ذكروه من السؤال الاخير في جهة التعارض فجوابه ان احتمال الضعف في الخبر الواحد من جهة كذبه وفي
العام من جهة جواز تخصيصه ولا يجوز ان احتمال الكذب في خبر ظهرت عدالته ابعد من احتمال التخصيص
العام ولهذا كانت اكثر العمومات مخصصة وليس اكثر اخبار العدول كاذبا فكان العمل بالخبر اولى ولانه
لو عمل بعموم العام لزم ابطال العمل بالخبر مطلقا ولو عمل بالخبر لم يلزم منه ابطال العمل بالعام مطلقا لامكان العمل
به فيما صورة التخصيص والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من تعطيل احدهما ولان العمل بالعام ابطال
للخاص والعمل بالخاص بيان للعام لا ابطال له ولا يجوز ان البيان اولى من الابطال

لا اعرف خلافا في تخصيص القرآن والسنة بالاجماع ودليله المنقول والمعقول اما المنقول فهو ان اجماع
الامة خصص آية القذف بتنصيف المجلود حتى العبد كالامة واما المعقول فهو ان الاجماع دليل قاطع
والعام غير قاطع في آحاد صيغه كما سبق تقريره فاذا رأينا اهل الاجماع تاركين عما يخالف العموم في بعض
الصور علمنا انهم ما تركوا به الا وقد اطلعوا على دليل مخصص له نفيا للخطاء عنهم وعلى هذا فمن

اطلاقنا

اطلاقنا ان الاجماع مخصص للنص انه معرف للدليل المخصص لا انه في نفسه هو المخصص وبالنظر
الى هذا المعنى يقول انا اذا رأينا اهل الصحابة واهل الاجماع مما يخالف النص الخاص لا يكون ذلك
الا لاطلاعهم على ناسخ للنص فيكون الاجماع معرفا للناسخ لا انه ناسخ واذا قلنا ان الاجماع نفسه لا يكون
ناسخا لان النسخ لا يكون بغير خطاب الشارع والاجماع ليس خطابا للشرع وان كان دليلا على الخطاب الناسخ
لا نعرف خلافا بين القائلين بالعموم والمفهوم انه يجوز تخصيص العموم بالمفهوم
وسواء كان من قبيل مفهوم الموافقة او من قبيل مفهوم المخالفة حتى انه لو قال السيد لعبده كل من
دخل داري فاضربه فقال ان دخل زيد داري فلا تفعل له اف فان ذلك يدل على تحريم ضرب زيد
واخراجه عن العموم نظرا الى مفهوم الموافقة وما سبق له الكلام من كف الاذاء عن زيد وسواء قيل
ان تحريم الضرب مستفاد من دلالة اللفظ من القياس المحلي على اختلاف المذاهب في ذلك كما بان
وكذا الورود نقض عام يدل على وجوب الزكوة في الانعام كلها ثم ورد قوله عم في الغنم السائمة زكوة فانه
يكون مخصصا للعموم باخراج معلوفة الغنم عن وجوب الزكوة بمفهومه وانما كان كذلك لان كل واحد
من المفهومين دليل شرعي وهو خاص في مورده فيجب ان يكون مخصصا للعموم لترجح دلالة الخاص
على دلالة العام كما سبق تقريره فان قيل المفهوم وان كان خاصا لكن في الدلالة من العموم الا ان العام
منطوق به والمنطوق في دلالته اقوى من المفهوم قلنا الا ان العمل بالمفهوم لا يلزم منه ابطال العمل بالعموم
مطلقا ولا كذلك بالعكس ولا يمكن الجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من العمل بظاهر احدهما
وابطال الاخر

في تخصيص العموم بفعل الرسول عم وقد اختلف القائلون
بكون الرسول عم حجة على غيره هل يجوز تخصيصه للعموم ام لا فاثبته الاكثرون كالشافعي الشافعية
والحنفية والحنابلة ونفاه الاقلون كالكرخي ومحققو المعتزلة من ذلك يتوقف على التفصيل وهو ان
نقول العام الوارد اما ان يكون عاما للامة والرسول كقوله تعالى عليه الصلاة والسلام الوضاء واستقبال
القبلة في قضاء الحاجة او كشف الفخذ حرام على كل مسلم واما ان يكون عاما للامة دون الرسول كما
لو قال عم لغيركم عن الرجال واستقبال القبلة في قضاء الحاجة وكشف الفخذ فان كان الاول فاذا
رأيناه قد فعل واستقبل القبلة في قضاء الحاجة او كشف فخذه فلا خلاف في ان فعله يدل على ان
ذلك الفعل في حقه ويكون مخرجا له عن العموم ومخصصا واما بالنسبة الى غيره فاما ان نقول بان
اتباعه في فعله والتأسي به واجب على كل من سواه او لا نقول ذلك فان قيل بالاول فيلزم منه رفع
حكم العموم عنه في حقه بفعله وفي حق غيره بوجوب التأسي به فلا يكون ذلك تخصيصا بل مخالفا لحكم العموم
بالنسبة اليه والى غيره وان قيل بالثاني كان ذلك تخصيصا له عن العموم دون امته واما ان كان

عاما للامة دون الرسول ففعله لا يكون مخصصا لنفسه عن العموم لعدم دخوله فيه واما بالنسبة الى الامة
فان قيل انه يوجب اتباع الامة له في فعله كان ذلك لنسخ عنهم لا تخصيصا كما سبق وان لم يكن ذلك واجبا
عليهم فلا يكون فعله مخصصا للعموم اصلا لا بالنسبة اليه لعدم دخوله في العموم ولا بالنسبة الى الامة وعلى هذا التفصيل
فلا اوى للخلاف على هذا في التخصيص بفعل النبي من جهة اما اذا كان هو المخصص عن العموم وحده فلعدم الخلاف
فيه واما في باقي الاقسام هل فعله يكون ناسخا لحكم العموم فيها فخارج عن الخوض في باب التخصيص والا
ظهر في ذلك انما هو الوقف من جهة ان دليل وجوب التاسي واتباع النبي انما هو بدليل عام للامة وهو
مساو للعموم والاخر في عمومه وليس العمل باحدهما ابطالا لاخر اولى من العكس فان قيل بل العمل بالفعل
اولى لانه خاص والخاص مقدم على العام قلنا الفعل لم يكن دليلا على لزوم الحكم في حق باقي الامة بنفسه
بل بادلة عامة موجبة على الامة لزوم الاتباع فان قيل الا ان الفعل الخاص مع العموم المرجحة للتاسي اخص
من اللفظ العام مطلقا ولانه متاخر عن العام والمتاخر اولى بالعمل قلنا اما الفعل فلا نسلم ان له دلالة على
وجوب تاسي الامة بالنبي من جهة من الوجوه بل الموجب هي اخر وهو مساو للعام الاخر في عمومه وسواء
كان الفعل خاصا او عاما وذلك الموجب للتاسي غير متاخر عن العام بل محقق للمتقدم والمتاخر من غير
ترجيح حقيقة لو علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر منهما كيف وان القول بوجوب التاسي متوقف على
وجود الفعل وعلى الدليل الدال على التاسي ولا كذا العام الاخر وما يتوقف العمل به على امرين يكون
ابعد مما لا يتوقف العمل به الا على شيء واحد

تقرير النبي لما يفعله الواحد

من امته بين يديه مخالفا وعدم انكاره وعليه مع علمه به وعدم الغفلة والذهول عنه مختص بذلك
العام عند الاكثرين خلافا لطائفة شاذة ودليل ذلك ان تقريره يدل على جواز ذلك الفعل واحكامه
فعله منكرا ولو كان كذلك لاستحال من النبي السكوت عنه وعدم النكير عليه واذا كان التقرير دليل
الجواز وان امكن نسخ ذلك الحكم منه او نسخه عن ذلك الواحد بعينه لكنه بعيد واحتمال تخصيصه من
العموم اولى واقرب لما قررناه فيما تقدم وعند ذلك فما امكن تعقل معنى اوجب جواز مخالفة ذلك
الواحد للعموم فكل من كان مشاركا له في ذلك المعنى فهو مشارك له في تخصيص ذلك العام بالقياس
عليه عند من يرى جواز تخصيص العام بالقياس على محل التخصيص واما ان لم يظهر المعنى الجامع فلا شك
قبل التقرير لا صيغة له فلا يقع في مقابلة ما له صيغة فلا يكون مخصصا للعموم ويتقدير ان يكون
مخصصا فلا بد وان يكون غير ذلك الواحد مشاركا له في حكمه والا لصرح النبي بتخصيصه بذلك الحكم
دون غيره دفعا للمحذور والتلبيس على الامة باعتقادهم المشاركة لذلك الواحد في حكم لقوله حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة قلنا وان كان التقرير لا صيغة له غير انه حجة قاطعة في جواز الفعل نفيا

للخطاء

للخطاء عن النبي بخلاف العام فانه ظني محتمل للتخصيص فكان موجبا للتخصيص وما ذكروه من وجوب
المشاركة فبعيد وذلك لان حكم ذلك الواحد لا يخ اما ان يكون له او عليه فان كان له فقوله حكمي على الواحد
حكمي على الجماعة لا يكون مرتبطا به وان كان عليه فقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة انما يكون حجة من جهة
المشاركة الجماعة لذلك الواحد وان كان قوله حكمي عاما في كل حكم وهو غير مسلم واذا لم يكن ذلك حجة عامة فلا
تدليس ولا تلبيس وبتقدير مشاركة الامة لذلك الواحد في ذلك الحكم يكون لنسخا ولا يكون تخصيصا كما طرح

مذهب الشافعي في القول الجديد ومذهب اكثر الفقهاء والاصوليين ان مذهب
بعضهم

الصحابي اذا كان على خلاف ظاهر العموم وسواء كان هو الراوي او لم يكن لا يكون مخصصا للعموم خلافا لابي
حنيفة ولحنابلة وعيسى بن ابان وجماعة من الفقهاء ودليلنا ان ظاهر العموم حجة شرعية يجب العمل
بها باتفاق القائلين بالعموم ومذهب الصحابي على ما سنبينه فلا يجوز ترك العمل به فان قيل اذا خالف
مذهب الصحابي للعموم لا يخ ما ان يكون ذلك الدليل اولا الدليل اما ان يكون لا الدليل والا وجب تضييعه
والحكم بخروجه عن العدالة وهو خلاف الاجماع وان كان ذلك الدليل وجب تخصيص العموم به جمعا بين
الدليلين اذ هو اولى من تعطيل احدهما كما علم عند قرع قلنا مخالفة الصحابي للعموم انما كان لدليل علم في
نظره وسواء كان في نفس الامر مخطيا او مصيبا فلذلك لم نقض بتضييعه لكونه مأخوذا باتباع اجتهاده
وما اوجبه ظنه ومع ذلك فلا يكون ما عن له في نظره حجة متبعة بالنسبة الى غيره بدليل جواز مخالفة
صحابي اخر له من غير تفسيق ولا تبديع واذا لم يكن ما صار اليه حجة واجبة الاتباع بالنسبة الى
الغير فلا يكون مخصصا لظاهر العموم المتفق على حجية الاحتجاج به فلم

اذا كان

من عادة المخاطبين تناول طعام خاص فورد خطاب عام بتحريم الطعام كقوله حرمت عليكم الطعام فقد
اتفق الجمهور من العلماء على اجراء اللفظ على عمومه في تحريم كل طعام على وجه يدخل فيه المعتاد وغيره
وان العادة لا تكون بمنزلة للعموم على تحريم المعتاد دون غيره خلافا لابي حنيفة وذلك لان الحجة
انما هي في اللفظ الوارد وهو مستغرق لكل طعام بلفظه ولا ارتباط له بالعوايد وهو حاكم على
العوايد حاكم عليه فان قيل اذا ستعم من تجويز تخصيص العموم بالعادة وتنزيل لفظ العام على
ما هو المعتاد المتعارف عند المخاطبين فما الفرق بينه وبين تخصيص اللفظ ببعض مسمياته في اللغة
بالعادة وذلك كتخصيص اسم الدابة بذوات الاربع وان كان لفظ الدابة عاما في كل ما يدب وكتخصيص
اسم الثمن في البيع بالنقد الغالب في البلد حتى انه لا يفهم من اطلاق الدابة والثمن سواء ذوات الاربع
والنقد الغالب في البلد قلنا الفرق بين الامرين ان العادة في محل النزاع انما هي مطردة في اعتياد اكل
ذلك الطعام المخصوص لا في تخصيص اسم الطعام المخصوص لا في تخصيص اسم الطعام بذلك الطعام

الخاص فلا يكون ذلك تاصيا على ما اقتضاه عموم لفظ الطعام مع بقائه على الوضع الاصلي وهذا بخلاف لفظ
الدابة فانه صار بعرف الاستعمال ظاهرا في ذوات الاربع وضعا حتى انه لا يفهم من اطلاق لفظ الدابة غير
ذوات الاربع فكان تاصيا على الاستعمال الاصلي حتى انه لو كانت العادة في الطعام المعتاد اكله قد خصصت
بعرف الاستعمال اسم الطعام بذلك الطعام لكان لفظ الطعام منزلا عليه دون غيره ضرورة تنزيل مخاطبة
الشارع للعرب على ما هو المفهوم لهم من لغتهم وفيه دقة مع وضوحه **المسئلة الثانية عشر** اتفق
الجمهور على انه اذا ورد لفظ عام ولفظ خاص يدل على بعض ما دل عليه العام لا يكون الخاص مخصصا للعام بعكس
تداول الخاص وخرج عنه ما سواه خلافا لابي ثور من اصحاب الشافعي وذلك كقوله عم ايما اهاب دبغ فقد
طهر فانه عام في كل اهاب وقوله في شاة ميمونة دباغها طهورها وانما لم يكن مخصصا له لانه لا تنافي
بين العمل بالخاص واجراء العام على عمومه ومع امكان اجراء كل واحد على ظاهره لا حاجة الى العمل باحدهما
وتخالفه الاخر فان قيل فقد احتج ان المفهوم يكون مخصصا للعموم عند القائل به وتخصيص جلد
الشاة بالذكر يدل بمفهومه على نفي الحكم عما سوى الشاة من جلود باقي الحيوانات فكان مخصصا للعموم
الوارد بتطهيرها قلنا اما من نفي كون المفهوم حجة وابطال دلالته كما يأتي المحققة فلا اثر لالزامه
به ههنا ومن قال بالمفهوم المخصص للعموم انما قال به في مفهوم الموافقة ومفهوم الصفة المشتقة كما
سبق في المسئلة المتقدمة لا في مفهوم اللقب وتخصيص جلد الشاة بالذكر لا يدل على نفي الطهارة بالدباغ
عن باقي جلود الحيوانات كالابل والبقر وغيرها الا بطريق مفهوم اللقب وليس بحجة على ما يأتي تحقيقه
ولهذا فانه لو قال عليه السلام رسول الله فانه لا يدل على ان محمدا ليس برسول وكذلك اذا قال الحادث موجود لا يدل
على ان القديم ليس بموجود والا لكان ذلك كفرا **اللفظ العام اذا عقب بما فيه ضمير**
ثالثها لا يجوز الحكم المتقدم لا الى كله هل يكون خصوص المتاخر مخصصا للعام المتقدم بما الضمير عائد اليه
ام لا اختلفوا فيه فذهب بعض اصحابنا وبعض المعتزلة كالقاضي ابي بكر عبد الجبار وغيره الى امتناع
التخصيص بذلك ومنهم من جوزه ومنهم من توقف كامام الحرمين وابي الحسين البصري وذلك كما في قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء فانه عام في كل المطلقات بوائن كن او رجعيات ثم
قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير فيه انما يرجع الى الرجعيات دون البوائن وعلى هذا النحو
والمختار بقاء اللفظ الاول على عمومه وامتناع تخصيصه بما عقبه وذلك لان مقتضى اللفظ اجراؤه
على ظاهره من العموم ومقتضى اللفظ اجراؤه على ظاهره من العموم ومقتضى اللفظ الثاني عود الضمير
الى جميع ما دل عليه اللفظ المتقدم اذ لا اولوية لاختصاص بعض المذكور السابق به دون البعض واذا قام
الدليل على تخصيص الضمير ببعض المذكور السابق وخلاف ظاهره لم يلزم منه مخالفة الظاهر الاخر بل يجب

اجراؤه

اجراؤه على ظاهره الى ان يقوم الدليل على تخصيصه فان قيل انما يلزم مخالفة ما اقتضاه الضمير من العموم
الكل المذكور اذا جرينا اللفظ السابق على عمومه واليس القول باجرائه على عمومه ومخالفة ظاهر الضمير اولى
من اجراء ظاهر الضمير على مقتضاه وتخصيص المذكور السابق واذا لم يترجح احدهما وجب التوقف قلنا بل اجراء
اللفظ المتقدم على عمومه وتخصيص المتاخر اولى من العكس لان دلالة الاول ظاهرة ودلالة الثاني غير ظاهرة
ولا يخفى ان دلالة المظهر اقوى من دلالة المضمر فكان راجحا **القائلون بكون**
العموم والقياس حجة اختلفوا في جواز تخصيص العموم بالقياس فذهب الائمة الاربعة والاكثرون وجماعة
من المعتزلة كابي هاشم وابي الحسين البصري الى جوازه مطلقا وذهب الجبائي وجماعة من المعتزلة الى تقديم
العام على القياس وذهب ابن شريح وغيره من اصحاب الشافعي الى جواز التخصيص بالقياس دون غيره
وذهب عيسى بن ابان والكرخي الى جواز التخصيص بالقياس المخصص دون غيره غير ان الكرخي اشترط ان
يكون العام مخصصا بدليل منفصل واطلق عيسى بن ابان ومنهم من جوز التخصيص بالقياس اذا كان اصل
القياس من الخصوصات حتى خص عن العموم دون غيره وذهب القاضي ابو بكر وامام الحرمين الى الوقف
والمختار انه ان كانت العلة الجامعة في القياس بالثانية اي بنص واجماع جاز تخصيص العموم به والا
فلا اما اذا كانت العلة من شرع فلانها نازلة منزلة النص الخاص فكانت مخصصة للعموم كتخصيصه بالنص الخاص
كما سبق تقريره واما اذا كانت العلة مستنبطة غير مؤثرة فانما قلنا بامتناع التخصيص بها للاجمال والتفصيل
اما الاجمال فهو ان العام في محل التخصيص اما ان يكون راجحا على القياس المخالف له او مرجوحا او مساويا
فان كان راجحا امتنع تخصيصه بالمرجوح وان كان مساويا فليس العمل باحدهما اولى من الاخر واما على التخصيص
بتقدير ان يكون القياس في محل المعارضة راجحا لا يخفى ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب من وقوع
احتمال واحد بعينه واما التفصيل فهو ان العموم ظاهر في كل صورة من آحاد الصور الداخلة تحته وحينئذ
ضعفه غير خارج عن احتمال تخصيصه او كذب الراوي ما دام كان العام من الاخبار الاحاد واما احتمال
ضعف القياس فكثيرة جدا وذلك لانه وان كان مساويا فليس العمل بالمعارضة بخصوصه الا انه يحتمل
ان يكون دليل حكم الاصل من اخبار الاحاد التي يتطرق اليها الكذب ويتقدير ان يكون طريقها ثابتا
قطعيا فيحتمل ان يكون المستنبط للقياس ليس اهلا له ويتقدير ان يكون اهلا فيحتمل ان لا يكون الحكم
في نفس الامر معللا بعلة ظاهرة ويتقدير ان يكون معللا بعلة ظاهرة فلعلها غير ما ظنه القايس علة
ولم يظهر عليها او انه اخطا في طريق اثبات العلة فاثبتها بما لا يصلح للاثبات ويتقدير ان يكون العلة
ما ظنه فلعلة طرد وجودها في الفرع ولا وجود لها فيه ويتقدير ان تكون موجودة فيه احتمال ان
يكون قد وجد في الفرع مانع التسبب او مانع الحكم او فات شرط التسبب فيه او شرط الحكم فكان

العموم لذلك واجماعا كيف وان العموم بين جنس النصوص والنص غير مفتقر في العمل به في جنسه الى القياس
والقياس يفتقر في العمل به على النص لانه ان ثبت كونه حجة بالنص فظاهر وان كان بالاجماع فالاجماع موقوف
على النص فكان القياس متوقفا على النص فكان جنس النص لذلك راجحا لذلك وقع القياس في حديث
معاذ في العمل به عن العمل بالكتاب والسنة حيث قال له النبي صلعم بعثه الى اليمن قاضيا بم تحكم قال
بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي فقال عليه الصلوة والسلام
الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يحبه الله ورسوله وتقتضي ذلك ان لا تقدم على السنة على الكتاب
عيرانا خالفناه في تقديم خاص السنة على عام الكتاب فوجب العمل به فيما عداه وهذه الاحتمالات كلها ان لم
توجب الترجيح فلا اقل من المساواة على كل التقديرين فيمتنع تخصيص العام بالقياس فان قيل القول بالوقف
خلاف الاجماع قيل وجوبه الواقعة اذا لامة مجمعة على تقديم احدهما وان اختلفوا في التعيين ولان القول
بالوقف مما يفضي الى تعطيل الدليلين عن العمل بهما والمحذور فيه فوق المحذور من العمل باحدهما فالعمل القياس
اولى لانا لو عملنا بالعموم لزم منه ابطال العمل بالقياس مطلقا لامكان العمل به فيما عدا صورة التخصيص ولا
يخفى ان الجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من العمل باحدهما وتعطيل الاخر قلنا نحن لا نقول بالوقف لما
بيناه من ترجيح العمل بالعموم على العمل بالقياس وبتقدير القول بالوقف لا نسلم اجماع الامة على ابطاله بل
غاية ان كل واحد لو اعتقد ترجيحا فيما ذهب اليه ذلك لا يدل على اجماعهم على ابطال الوقف الا ان يوجد
منهم التصريح بذلك وهو غير مسلم ولهذا فان كل واحد من المجتهدين لا يقطع بابطال مذهب مخالفه مع
تصريحه الى نفي ما اثبته او اثباته ما نفاه فلان لا يكون قاطعا بابطاله عند قدحه في نفي ما اثبته او اثباته
ما نفاه اولى قولهم ان العمل بالقياس غير مبطل للعمل بالعموم قلنا في محل المعارضة او في غيرها الاول ممنوع
والثاني مسلم والنزاع انما وقع في الترجيح في محل المعارضة دون غيرها وبالجملة فلا يمتنع على المجتهد في هذه
المسئلة الحكم بالوقف او الترجيح على حسب ما يظهر في نظره فيما حاد الوقائع من القرائن والترجيحات الموجبة
للتفاوت او التساوي من غير تخطيه اذ الادلة فيها نفيا واثباتا ظنية غير قطعية فكانت ملحقة بالمسائل
الاجتهادية دون القطعية خلافا للقاضي ابي بكر ويجب ان يختم الكلام في ادلة التخصيص بالفرق بين
التخصيص والاستثناء اما على راي من يزعم ان الاستثناء والمستثنى منه كالكلمة الواحدة كما سبق فلا
بان الاستثناء لا يكون تخصيصا بل هو صارف له واما من يرى الاستثناء تخصيص فهو نوع من التخصيص
عنده فكل استثناء تخصيص وليس كل تخصيص استثناء ذلك لان الاستثناء لا بد وان يكون متصلا بالمستثنى
منه على ما تقدم تقريره ولانه لا يثبت بقول ابن الاحوال بخلاف غيره من انواع التخصيص وعلى هذا يكون
الحكم في التخصيص وعلى هذا يكون الحكم في التخصيص بذكر الشرط والغاية ايضا في المطلق

والمقيد

والمقيد اما المطلق فعبارة عن النكرة في سياق الاثبات فقولنا نكرة احتراز عن اسماء المعارف وما
مدلوله واحد معين او عام مستغرق وقولنا في سياق الاثبات احتراز عن النكرة في سياق النفي فانها
تعم جميع ما هو من جنسها ويخرج بذلك عن التنكير لدلالة اللفظ على الاستغراق وذلك كقولك في مرض
الامر اعتق رقبة او مصدرا كقوله فتحرير رقبة او للاخبار عن المستقبل كقوله ساعتق رقبة ولا
يتصور الاطلاق في معرض الخبر المتعلق بالماضي كقوله رايت رجلا ضرورة تعينه من اسناد الرؤية اليه
وان شئت قلت هو اللفظ الدال على مدلوله شايع في جنسه فقولنا اللفظ كالجنس للمطلق وغيره وقولنا شايع
في جنسه احتراز عن اسماء الاعلام وما مدلوله معين او مستغرق واما المقيد فانه يطلق باعتبار الاول
ما كان من الالفاظ الدالة على مدلول كلي ومجرد وهذا الرجل ونحوه الثاني ما كان من الالفاظ دالا على وصف
مدلوله المطلق بصفة زايدة عليه كقولك دينار مصري ودرهم مكي وهذا النوع المقيد وان كان معهم في جنسه
من حيث هو دينار ومصري ودرهم مكي غير انه مقيد بالنسبة المطلق الدينار والدرهم فهو مطلق
من وجه ومقيد من وجه واذا عرف معنى المطلق والمقيد فكل ما ذكرناه في تخصصات العموم
من المتفق عليه والمختلف فيه والمزيف والمختار فهو بعينه جار في تقييد المطلق فعليك باعتباره
ونقله الى هاهنا وزيد عليه اخرى وهي انه اذا ورد مطلق ومقيد فلا يخ اما ان يختلف حكمهما
او لا يختلف فان اختلف حكمهما فلا خلاف في امتناع حمل احدهما على الاخر لعدم المنافاة في الجمع بينهما
الا في صورة واحدة وهي ما اذا قال مثلا في كفارة الظهار اعتقوا رقبة ثم قال لا تعتقوا رقبة كافرة
فانه لا خلاف في مثل هذه الصورة ان المقيد يوجب تقييد الرقبة المطلقة بالرقبة المسلمة واما ان لم
يختلف حكمهما فلا يخ ما ان يتحد زمان الحكم بسببهما فاما ان يكون اللفظ الاول اثباتا او نفيا فان كان
الاول كالو قال في الظهار اعتق رقبة مسلمة فلا خلاف في حمل المطلق على المقيد هاهنا وانما كان كذلك
لان من حمل المقيد مقيدا وفي العمل بدلالة المطلق ومن حمل المطلق لم يف بالعمل بدلالة المقيد فكان
الجمع هو الواجب والاولى فان قيل بطريق السنة اذا كان حكم المطلق امكان الخروج عن عهدته بما
شاء المكلف من ذلك الجنس فالعمل تماما في مقتضى المطلق والمطلق واجرا المقيد على ظاهره اولى من تاويل
المقيد بحمله على الندب واجرا المطلق على اطلاقه تاليا بالمقيد اولى من التاويل لثلاثة اوجه الاول
انه يلزم منه الخروج عن العهدة بيقين ولا كذلك في التاويل الثاني ان المطلق اذا حمل على المقيد فالعمل
به فيه لا يخرج عن كونه موفيا للعمل باللفظ المطلق في حقيقته ولهذا فانه لو اراد قبل ورود التقييد
كان مقتصرا باللفظ في حقيقته ولا كذلك في تاويل المقيد وخروجه عن جهة حقيقته الى مجازه الثالث
ان الخروج عن العهدة بفعل اي واحد كان من الاحاد الداخلة تحت اللفظ المطلق لم يكن اللفظ

والا علیه بوضعه لغة بخلاف ما دل علیه المقید من صفة التقیید ولا یخفی ان المحدود فی عرف اللفظ قد دل
علیه اللفظ لغة اعظم من صورة مما لم یدل علیه بلفظه لغة واما ان کان دالا علی بعضها او نفی عنهما
کالو قال مثلا فی کفارة الظهار رقبة مکاتبا کافرا فهذا الیمین تما لا خلاف فی العمل بمدلولها والجمع
بینهما فی النفی او لا تعدد فیه واما ان کان سببهما مختلفا کقوله تم فی کفارة الظهار والذین یظهرون
من نسائهم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبة وقوله تم فی القتل الخطا ومن یقتل مؤمنا خطا فتحریر رقبة
مؤمنة فهذا تما اختلفوا فیه فنقل عن الشافعی تنزیل المطلق علی المقید فی هذه الصورة لکن اختلف
الاصحاب فی تاویله فمنهم من حمله علی التقیید مطلقا من غیر حاجة الی دلیل اخر ومنهم من حمله علی ما اذا
وجد بینهما علة جامعة مقتضیة للالحاق وهو الاظهر من مذهبه واما اصحاب ابی حنیفة فانهم منعوا
من ذلک مطلقا ولنذکر حجة کل فریق ثم نذکر بعد ذلک ما هو المختار واما حجة من قال بالتقیید من غیر
دلیل ان کلام الله تم متحد فی ذاته لا تعدد فیه فاذا تقرر علی اشتراط الایمان فی کفارة القتل کان ذلک
مقتضیا علی اشتراطه فی کفارة الظهار ولهذا حمل قوله تم والذاکرات علی قوله فی اول الایة والذاکرین الله
کثیرا من غیر دلیل خارج وهذا مما لا اتجاه له فان کلام الله تم اما ان یراد به المعنی القائم بالنفس او العبارات
الدالة علیه والاول وان کان واحدا لا تعدد فیه غیر ان تعلقه بالمتعلقات یختلف باختلاف المتعلق
ولا یلزم من تعلقه باحد المختلفین بالاطلاق والتقیید او العموم والخصوص او غیر ذلک ان یکون متعلقا
بالاخر والا کان امرا ونهیا بعضا المختلفات امرا ونهیا باقی المختلفات وهو محال متناقض بل قد کان
یلزم من تعلقه بالصوم المقید فی الحج بالتفریق حیث قال الله تم فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فی الحج وسبعة اذا رجعتم
والتتابع فی الظهار حیث قال تم فصیام شهرین متتابعین ان یتقید الصوم المطلق فی العبارتین اما
بالتتابع والتفریق معا وهو محال او باحدهما دون الاخر ولا یجوز کیف وانه یلزم من تقییده
باحدهما دون الاخر ابطال ما ذکر من ان التخصیص علی احد المختلفین یکون تخصیصا علی الاخر وان اریدت
به العبارة الدالة فهی متعددة غیر متحدة ولا یلزم من دلالة بعضها علی بعض الاشیاء المختلفة دلالة
علی غیره ولا یلزم من ذلک الحال الذی فرضنا لزومه فی الکلام النفسانی واما ما ذکره من حمل
الذاکرات علی الذاکرین الله کثیرا فلان ذلک من غیر دلیل ودلیله ان قوله تم والذاکرین معطوف
علی قوله والذاکرین الله کثیرا والاستقلال بنفسه فوجب رده الی ما هو معطوف علیه ومشارک
له فی حکمه واما حجة اصحاب ابی حنیفة فانهم قالوا اذا منع التقیید من غیر دلیل لما سبق فلا
بد من دلیل ولا نص من کتاب او سنة یدل علی ذلک والقیاس لا یمنعه ورفع ما اقتضاه المطلق من
الخروج عن العهدة بای شیء کان مما هو داخل تحت اللفظ المطلق کما سبق تقریره فیکون نسخا

ونسخ

ونسخ نص بتقیید ببعض مسمیاته وذلک لا یزید علی تخصیص العام بالقیاس ولقائل ان
یقول لا نسلم انه یلزم من القیاس نسخ النص المطلق بالتقیید ببعض مسمیاته وذلک لا یزید
علی تخصیص العام بالقیاس عندکم فکذا التقیید کیف وان لفظ الرقبة مطلق بالنسبة الی
السلیمة والمعیبة وقد کان مقتضی ذلک انهم الخروج عن العهدة بالمعیبة وقد شرطتم صفة
السلامة ولم یدل علیه نص من کتاب ولا سنة وان کان بالقیاس فاما ان یکون نسخا او لا یکون
نسخا فان کان الاول فقد بطل غرضکم اذ النسخ لا یکون بالقیاس وان لم یکن نسخا واما حجة من قال
بالتقیید بناء علی القیاس فالوجه فی ضعفه ما سبق فی تخصیص العام بالقیاس فعلیک بنقله الی
ههنا والمختار انه ان کان الوصف الجامع بین المطلق والمقید مؤثرا ای ثابت بنص او اجماع وجب
القضاء بالتقیید بناء عدمه وان کان مستنبطا فلا کما ذکرناه فی تخصیص العموم
فی المجمل ولنشتغل علی مقدمة ومسائل اما فی المقدمة فنقول معنی المجمل وهو فی اللغة ماخوذ من الجمع
ومنه یقال اجمل الحساب اذا جمعه ورفع تفاصیله وقیل هو المحصل ومنه یقال اجملت الشیء اذا حصلته
هکذا ذکره صاحب المجمل فی اللغة واما فی اصطلاح قال بعض اصحابنا هو اللفظ الذی لا یفهم منه
عند الاطلاق شیء وهو فاسد فانه لیس بمانع فلانه یدخل فیه اللفظ المهمل فانه لا یفهم منه شیء عند
اطلاقه ولیس بمجمل لان الاجمال والبیان من صفات الالفاظ الدالة والمهمل لا دلالة فیه یدخل
فیه قولنا مستحیل فانه لا یفهم منه عند الاطلاق شیء ولیس بمجمل لان مدلوله لیس شیء بالاتفاق
واما انه لیس بجامع فلان اللفظ المجمل المتردد بین محامل قد یفهم منه شیء وهو انحصار المراد
منه فی بعضها وان لم یکن معینا وذلک ما هو مجمل من وجه ومبین من وجه کقوله تم واتوا حقه
یوم حصاده فانه مجمل وان کان یفهم منه شیء فان قیل المراد منه انه الذی لا یفهم منه شیء عند
اطلاقه من جهة ما هو مجمل فهو تعریف المجمل بالمجمل وتعریف الشیء بنفسه ممتنع کیف وان
الاجمال کما انه قد یکون فی دلالة الالفاظ فقد یکون فی دلالة الافعال وذلک کالو قال قام النبی م
من الرکعة الثانیة ولم یجلس جلسة التشهد الوسط فانه متردد بین السهو الذی لا دلالة له علی جواز
ترک الجلسة وبین التعمد الدال علی جواز ترکها واذا کان الاجمال قد یعم الاقوال والافعال فتقیید
حد المجمل باللفظ یخرجه عن کونه جامعا وهذا یبطل ما ذکره الغزالی فی حد المجمل من انه اللفظ الصالح
لاحد معنییه الذی لا یتعین معناه لایضاح اللغة ولا یعرف الا باستعمال وذکر ابو الحسین البصری
فیه حدین اخرین الاول انه الذی لا یمکن معرفة المراد منه ویبطل بالالفاظ المهملة وباللفظ
الذی هو حقیقة فی شیء فانه اذا اریدت به جهة مجازیة فانه لا یفهم المراد به منه ولیس بمجمل الثانی

قال المجمل هو ما افتقر من جملة اما هو متعين في نفسه واللفظ لا يعينه قال وهذا مخالف قول من ضرب
رجلا فان مدلوله واحد غير معين في نفسه وليس رجل ضربته جاز ولا كان كلفظ القرء فان مدلوله
واحد متعين في نفسه من الطهر او الحيض وفيه اشعار بتقييد المجمل باللفظ حيث قال واللفظ
لا يعينه فذلك يكون جامعا لمخرج الاجمال في دلالة الفعل عنه كما حققناه وانما يصح التقييد باللفظ
اذ لو اريد تحديد المجمل اللفظي خاصة والحق في ذلك ان يقسم المجمل هو ما له دلالة على احد امرين لا مزية
لاحدهما على الاخر بالنسبة اليه فقولنا ما له دلالة يعم الاقوال والافعال وغير ذلك من الادلة المجملة
وقولنا على احد امرين احتراز عما لا دلالة له الا على معنى واحد وقولنا لا مزية لاحدهما على الاخر بالنسبة
اليه احتراز عن اللفظ الذي هو ظاهر في معنى وجلي في غيره كالفظ الذي هو حقيقة في شيء ومجاز
في شيء على ما عرف فيما تقدم وقد يكون في لفظ مفرد ومشترك عند القائلين بامتناع ذلك اما بين
مختلفين كالعين للذهب والشمس والجنة للفاعل والمفعول او ضدين كالقرء للطهر والحيض وقد
يكون في لفظ مركب كقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فان جميع هذه الالفاظ متردد بين
الزوج والولي وقد يكون ذلك بسبب التردد في عود الضمير الى ما تقدم كقوله كل ما عليها فان فهو كما عليه
فان الضمير في هو متردد بين العود الى الفقيه والى معلوم الفقيه والمعنى يكون مختلفا حسبما اذا قيل
بعوده الى الفقيه كان معناه فالفقيه كعلومه وان عاد الى معلومه كان معناه فمعلومه على الوجه الذي
علم وقد يكون ذلك بسبب تردد اللفظ بين جميع الاجزاء وجميع الصفات كقولك لمخبره زوج او فرد والمعنى
مختلف حتى انه اذا اريد به جميع الاجزاء كان صادقا واذا اريد به جميع الصفات كان كاذبا وقد يكون ذلك
بسبب الوقف والابتداء كما في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فالواو في قوله والراسخون
متردد بين العطف والابتداء والمعنى يكون مختلفا وقد يكون ذلك بسبب تردد الصفة وذلك كما
لو كان زيد طبيبا غير ماهر في الطب وهو ماهر في غيره فقلت زيد طبيب ماهر كان قولك ماهر متردد
بين ان يراد به كونه ماهرا في الطب فيكون كاذبا وبين ان يراد به غيره فيكون صادقا وقد يكون ذلك
بسبب تردده اللفظ بين مجازاته المتعددة عند تعذر حمله على حقيقته ويكون بسبب تخصيص العموم بصور
مجهولة كالو قال اقتلوا المشركين ثم قال بعد ذلك بعضهم عنى مراد لي من لفظي فان قوله اقتلوا المشركين بعد ذلك
يكون مجملا غير معلوم او بصفة مجهولة كقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد
الحل بالاحصان مع المجهول بما هو الاحصان موجب للاجمال فيما احل او بالاستثناء مجهول كقوله احلت لكم بهيمة
الانعام الا ما يتلى عليكم فانه مهما كان المستثنى مجملا والمستثنى منه كذلك وكان الكلام في تقييد المطلق وقد يكون
ذلك بسبب اخراج اللفظ في عرف الشارع فاوضع له في اللغة عند القائلين بذلك قيل بانه لما كقوله

اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فانه يكون مجملا لعدم اشعار اللفظ بما هو والمراد منه
بعينه من الافعال المخصوصة لانه مجمل بالنسبة الى الوجوب هذا كله في الاقوال وقد يكون ذلك في
الافعال كما ذكرناه او لا وتمام كشفنا القناع عن ذلك بمسايل وهي ثمانية

الذي

صار اليه اصحابنا وجماعة من المعتزلة كالقاضي عبد الجبار وابي هاشم وابي الحسين
البصري ان التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان كقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وحرمت عليكم الميتة
لا اجمال فيه خلافا للكرخي وابي عبد الله البصري حيث قالوا بان التحليل والتحريم انما يتعلق
بالافعال المقصودة والاعيان التي اضيف اليها التحليل والتحريم غير مقصودة لنا فلانكرب هو متعلق التحليل
والتحريم فلا بد من اضمار فعل يكون هو متعلق ذلك حذرا من اهمال الخطاب بالكلية ويجب ان يكون ذلك
بقدر ما يندفع به الضرورة تقليلا للاضمار المخالف للاصل وعلى هذا فيمتنع اضمار كل ما يكن متعلقه بالعين
من الافعال وليس اضمار البعض اولى من البعض لعدم دلالة الدليل على تعيينه ولانه لو دل على بعض الافعال لكان
ذلك متعينا من تعليق التحريم اي عين كانت وهو محال قال لنا نحن وان سلمنا امتناع تعلق التحليل والتحريم
بنفس العين ولكن متى يحتاج الى اضمار اذا كان اللفظ ظاهرا بعرف الاستعمال في الفعل المقدم من تلك العين او
اذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلم وبيانه ان كل من اطلع على عرف اهل اللغة وما يسبق الفاظ العرب لا يتمالك ان
يفهم عند قول القائل لغيره حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء تحريما لا كل
والشرب من الطعام والشراب وتحريم وطء النساء والاصل في كل ما يتبادر الى الفهم ان يكون حقيقة اما
بالوضع الاصلي او بعرف الاستعمال والاجمال منتف بكل واحد منهما ولهذا كان الاجمال منتفيا عند قول القائل
رايت دابة لما كان المتبادر الى الفهم ذوات الاربع بعرف الاستعمال وان كان على خلاف الوضع الاصلي وعلى
هذا فقد خرج الجواب عما ذكر من الوجه الثاني فيما سلمنا انه لا بد من الاضمار ولكن المانع من اضمار جميع
التصرف المتعلقة بالعين المضاف اليها التحليل والتحريم قولهم ان زيادة الاضمار على الاصل تقلنا باضمار
البعض اما ان يفضي الى الاجمال او لا يفضي اليه فان كان الثاني فقد بطل مذهبكم وان كان يفضي الى الاجمال
فلا بد من اضمار ما لكل حذرا من تعطيل دلالة اللفظ فلئن قالوا اضمار البعض وان افضى الى الاجمال فلا
في ذلك ما يفضي الى تعطيل دلالة اللفظ ثم لامكان معرفة تعيين مدلوله بدليل اخر واما محذور اضمار كل
التصرفات فلان ثم لا يخفى ان التزام المحذور الدائم اعظم من التزام المحذور الذي لا يدوم فلنا بل التزام
محذور اضمار جميع الافعال اولى من التزام محذور الاجمال في اللفظ لثلثة اوجه الاول ان الاضمار في اللغة اكثر
استعمالا من استعمال الالفاظ المجملة ولو لا ان المحذور في الاضمار اقل لما كان استعماله اكثر الثاني انه انعقد
الاجماع على وجود الاضمار في اللغة والقرآن واختلف في وجود الاجمال فيهما وذلك يدل على ان محذور

الاضمار قال الثالث انه تعالى لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم وباعوها واكلوا اثمانها وذلك يدل
على اضمار جميع التصرفات المتعلقة بالشحوم وانما لم يحتمل البيع وكان الاجمال اولى من اضمار الكل
لكان ذلك على خلاف الاصل ذهب بعض المحققين الى قولهم وامسحوا برؤسكم
مجمل لانه يحتمل مسح جميع الراس ويحتمل مسح بعضه وليس احدهما اولى من الاخر فكان مجملا نعم لو ما
روى عنه عم انه مسح بناصيته فهو بيان لمجمل الاية واتفق الباقون على نفي الاجمال لكن منهم من قال انه يحكم
وضع اللغة ظاهر في مسح جميع الراس وهو مذهب مالك والقاضي عبد الجبار وابن جني مصيرا منهم
الى ان الباء في اللغة اصل فيما لا الصاق كما سبق تعريفه وقد دخلت على المسح وتثنية الراس واسم الراس حقيقة
في كله لا في بعضه ولهذا لا يتم لبعض الراس فكان ذلك مقتضيا لمسح جميعه لغة وهذا وان كان هو الحق
بالنظر الى اصل وضع اللغة غير ان عرف استعمال اهل اللغة الطارئ على الوضع الاصلي حاكم عليه والعرف
من اهل اللغة في المراد الاعتياد جاريا مقتضا الصاق المسح بالراس فقط مع قطع النظر عن الكل والبعض
ولهذا فانه اذا قال القائل لغيره امسح بيدك بالمنديل لا يفهم منه احد من اهل اللغة انه اوجب عليه
الصاق يده بجميع المنديل بل المنديل ان كان بكله وان شاء ببعضه ولهذا فانه يخرج عن العهدة بكل واحد
منهما وكذلك اذا قال سمعت يدي بالمنديل فالسامعون يجوزون انه مسح بكله وببعضه غير ناهين لزوم
وقوع المسح بالكل او البعض بل بالقدر المشترك بين الكل والبعض وهو مطلق مسح ويجب ان يكون كذلك
نفيا للتجوز والاشتراك في العرف وهذا هو مذهب الشافعي واختيار القاضي عبد الجبار وابي الحسين
البصري وعلى كل تقدير فلا وجه للقول بالاجمال لا بالنظر الى الوضع اللغوي الاصلي ولا بالنظر الى عرف
الاستعمال مذهب الجمهور انه لا اجمال في قوله عم رفع عن امتي الخطا والنسيان وقال
ابو الحسين البصري وابو عبد الله البصري وغيرهما انه مجمل مصيرا منهم الى ان اللفظ بوضعه لغة يقتضي رفع
الخطا والنسيان في نفسه وهو ممتنع لصح فرض وقوعه فيجعل منصب النبي ص عن نفيه وعند ذلك فاما ان
يجري نفي جميع احكامه وبعضها لا سبيل الى الاول لان الاضمار على خلاف الاصل وانما يصار اليه لدفع الضرورة
اللازمة من تعطيل العمل باللفظ فيجب الاقتصار فيه على قدر ما تندفع به الضرورة وهو بعض الاحكام كيف
وانه يمتنع اضمار نفي جميع الاحكام لان من جملتها لزوم القضاء ونفي العبادة وهو غير منفي بالاجماع فعند ذلك
الحكم المضمر لا يكون القول بتعيينه لعدم دلالة اللفظ عليه فلم يبق الا ان يكون غيره معينا ويلزم منه الاجمال
قال القاضي الاجمال وان تعذر حمل اللفظ على رفع عين الخطاء والنسيان فانما يلزم الاضمار ان لو لم يكن اللفظ
ظاهرا بعرف استعمال اهل اللغة في نفي المواخذة والعقاب قبل ورود الشرع والامر كذلك ولهذا فان كل
من عرف عرف اهل اللغة لا يتشكل ولا يتردد عند سماعه قول السيد لعبده رفعت عنك الخطا والنسيان

فان

فان مراده من ذلك رفع المواخذة والعقاب والاصل ان كل ما يتبادر الى الفهم من اللفظ ان يكون حقيقة
فيه اما بالوضع الاصلي والعرف الاستعمالي وذلك لا اجمال فيه ولا تردد فان قيل لو كان عرفيا لكان الاجمال
كما ذكرتم لا يرتفع عند الضمان لكونه من جملة المؤاخذات والعقوبات قلنا عنه جوابان الاول انا لا نسلم
ان الضمان من حيث هو ضمان عقوبة ولهذا يجب في مال الصبي والمجنون وليس اهلا للعقوبة وكذلك
يجب على المضطر في المخمصة اذا اكل مال غيره مع ان اكله واجب عليه حفظا لنفسه والواجب لا عقوبة
على فعله وكذلك يجب الضمان على من رمى على صف الكفار فاصاب مسلما مع انه مامور بالرمي وهو مثاب
عليه الثاني وان سلمنا انه عقاب لكن غايته لزوم تخصيص عموم اللفظ الدال على نفي كل عقاب وذلك
اسهل من القول بالاجمال اختلفوا في قوله عم لا صلوة الا بطهور ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ونحوه
فمذهب الكل انه لا اجمال فيه خلافا لابي بكر الرازي القاضي وابي عبد الله البصري فانهما قالا باجماله لان حرف النفي
دخل على هذه المسميات مع تحققها فلا بد من اضمار حكم وتمام تقريره كما مر في المسئلة المتقدمة والمختار
انه لا اجمال في هذه الصور لانه لا يخ اما ان يقر بان الشارع له في هذه الاسماء عرفا ولا عرف فيها
بل هي منزلة على الوضع اللغوي فان قيل بالاول فيجب تنزيل كلام الشارع على عرفه اذ الغالب صدقا
بناء على ما حققنا بيانه فيه عرف يعرفه فيكون لفظه منزلا على نفي الحقيقة الشرعية من هذه الامور ونفي
الحقيقة الشرعية ممكن والاصل حمل الكلام على ما هو حقيقة فيه وعلى هذا فلا اجمال وان كان يسمى
هذه الامور بالوضع اللغوي غير صحيح وان قيل بالثاني فلا اجمال ايضا انما يتحقق ان لو لم يكن اللفظ ظاهرا
بعرف استعمال اهل اللغة قبل ورود الشرع في مثل هذه الالفاظ في نفي الفائدة والمجدي وليس كذلك
بيانه ان المتبادر الى الافهام من نفي كل فعل كان متحقق الوجود انما نفي ثمرته وفائدته وجدواه ومنه قولهم
لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا حكم الا الله ولا طاعة الا له ولا بلاء الا بسلطان الى غير ذلك
واذا كان النفي محمولا على نفي الفائدة والمجدي فلا اجمال فيه وان سلمنا انه لا عرف للشارع ولا اهل
اللغة في ذلك وانه لا بد من الاضمار غير ان الاتفاق واقع على انه لا خروج للصور هاهنا عن الصحة
والكمال وعند ذلك فيجب اعتقاد ظهوره في الصحة والكمال لوجهين الاول انه اقرب الى موافقة
دلالة اللفظ على النفي لانه اذا قال لا صوم لا صلوة لا يكاد يفهم دلالة على نفي اصل الفعل بدلالة المطابقة
وعلى صفاته بدلالة الالتزام فاذا تعذر الحمل بدلالة المطابقة تعين الحمل بدلالة الالتزام تقليلا
لمخالفة الدليل الثاني انه اذا كان اللفظ يدل على نفي الفعل وعدمه فيجب عند تعذر حمل اللفظ على
حقيقته حمله على اقرب المجازات التشبيهية به ولا شك ان مشابهة الفعل الذي هو ليس بصحيح ولا كامل

الفعل المعدوم اكثر من مشابهة الفعل الذي نفي عنه احد الامرين دون الاخر فكان الحمل عليه اولى
فان قيل ما ذكرتموه معارض من وجهين الاول انه يلزم منه الزيادة في الاخبار والتجوز المخالف للاصل
الثاني ان حمله على نفي الكمال دون الصحة مستقيم من حيث انه يلزم من نفي الصحة نفي الكمال دون العكس
واذا تقابلت الاحتمالات لزم الاجمال قلنا بل الترجيح لما ذكرناه لانه لا يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ بخلاف
ما ذكرتموه ولانه على وفق الاصل اذ الاصل في ما ذكرتموه حمله على خلافه فكان ما ذكرناه اولى وعلى هذا فقولهم لا عمل
الا بنية وانما الاعمال بالنيات وان لم يكن الشارع فيه عرف كالصلوة والصوم ونحوهما فرض اهل اللغة في
نفيه نفي الفائدة والجدوى كما قررناه فيما تقدم فلا اجمال فيه ايضا خلافا لابي الحسين البصري وابي عبد الله
البصري وغيرهما من المعتزلة

اختلفوا في قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فقال بعض الاصوليين ان لفظ القطع واليد مجمل اما الاجمال في القطع فلانه يصدق اطلاقه على
بينونة العضو من العضو وعلى شق الجلد الظاهر من العضو بالجرح من غير ابانة العضو ولذلك يقال عند
ما اذا جرح يده في بعض الاحوال كبرى القلم وغيره قطع يده واما الاجمال في اليد فلان لفظ اليد قد يطلق على
جملتها الى المنكب وعليها الى المرفق وعليها الى الكوع وليس احد هذه الاحتمالات اولى من الاخر فكان
لفظ اليد والقطع مجملا وذهب الباقون الى خلافه متمسكين في ذلك بالاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو
ان اطلاق لفظ اليد على ما ذكر من المحامل وكذا اطلاق لفظ القطع اما ان يكون حقيقة في الكل او هو حقيقة
في البعض فان كان حقيقة في الكل فاما ان يكون مشتركا او متواطيا القول بالاشتراك يلزم منه الاجمال
في الكلام وهو على خلاف الاصل وان كان الثاني والثالث فليس مجملا كيف وانه وان كان الاشتراك على
وفق الاصل الا ان الاحتمالات ثمة كما ذكرناه ولا اجمال فيه على تقديرين منها وفي حالة التواطي والتجوز
في احدهما وانما يتحقق الاجمال على تقدير الاشتراك وهو متعدد ووقوع احتمال من احتمالاته اغلب من وقوع
احتمال واحد بعينه واذا كان حقيقة في احدهما دون الاخر فيجب اعتقاد كونه ظاهرا في كل العضو خروجا
الاتفاق على عدم ظهوره فيما سواه اما عند الخصم فلدعواه الاجمال واما عندنا فلتصريحنا الى نفي الظهور
عنه واختصاره في جملة مسمى العضو واما التفصيل فهو ان لفظ اليد وان اطلق على ذكر من الاحتمال
الا انه حقيقة في جملة العضو الى المنكب ومجاز فيما عداه ودليله انه يصح ان يقال اذا انبت اليد من الرفق
او الكوع هذا بعض اليد لا كلها وذلك يدل على انه ليس حقيقة من وجهين الاول ان مسمى اليد حقيقة لا
يصدق عليه انه بعض اليد والثاني صحة القول بانه ملاص كل اليد ولو كان مسمى اليد حقيقة لما صح نفيه
واما لفظ القطع فحقيقة في ابانة الشيء عما كان متصلا به فاذا اضيف القطع الى اليد وكان مسمى اليد
وهو جملتها وحيث اطلق على قطع اليد عند ابانة بعض اجزائها عن بعض لا يكون حقيقة بل مجازا

فان قيل

فان قيل لو كان الامر على ما ذكرتموه لما وجب الاقتصار في قطع يد السارق على قطعه من الكوع لما
فيه من مخالفة الظاهر قلنا وان لزم منه مخالفة الظاهر الا انه اولى من القول بالاجمال في كلام
الشارع فكان ادراج ما نحن فيه تحت الاعلى اغلب الظن ان القول بالاجمال مما يفضي الى تعطيل
اللفظ عن الاعمال في المحل المرجح وقيام الدليل المرجح ولا كذلك في الحمل على المجاز فانه وان لم يظهر دليل
التجوز على اللفظ في حقيقته وان ظهر عمل به في مجازه من غير تعطيل اللفظ في المحال ولا في الثاني الحمل

اللفظ الوارد اذا امكن حمله على ما يفيد معنى واحدا وعلى ما يفيد
معنيين قال الغزالي وجماعة من الاصوليين هو مجمل لتردده بين هذين الاحتمالين من غير ترجيح
والذي عليه الاكثر انه ليس بمجمل بل هو ظاهر فيما يفيد معنيين وهذا هو المختار وقيل المخصوص
في المحاج لا بد من تخصيص محل النزاع فنقول اللفظ الوارد اما ان يظهر كونه حقيقة فيما قيل من
المحملين مع اختلافهما او كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او لم يظهر احد حاليه واما الثاني
فلتحقق الظهور في احد المحملين وانما النزاع في القسم الثالث ويجب اعتقاد نفي الاجمال فيه للاجمال
والتفصيل اما الاجمال فما تقدم في المسئلة المتقدمة واما التفصيل فهو ان الكلام انما وضع للافادة
ولا سيما كلام الشارع ولا يخفى ان ما يفيد معنيين اكثر في الفائدة فيجب اعتقاد كون اللفظ ظاهرا فيه
فان قيل هذا الترجيح معارض بترجيح اخر وهو ان الغالب من الالفاظ الواردة هي المفيدة لمعنى
واحد بخلاف المفيد لمعنيين وعند ذلك اعتقاد ادراج ما نحن فيه تحت الاعم قلنا يجب اعتقاد الترجيح
فيما ذكرناه وذلك لانه لا بد اما ان يرجح بالتساوي يلزم منه تعطيل دلالة اللفظ وامتناع العمل به
مطلقا الى حين قيام الدليل وذلك على خلاف الاصل وان قيل بالتفاوت والترجيح فاما ان يكون فيما
يفيد معنى واحدا وفيما يفيد معنيين لا سبيل الى الاول اذ القائل بالاول يقول بالاجمال فعينه
نفي الترجيح من المعنيين وقائل يقول بانه ظاهر راجح فيما يفيد معنيين دون ما يفيد معنى واحد
فقد وقع الاتفاق على نفي الترجيح فيما يفيد معنى واحد فتعين الترجيح لما يفيد معنيين

اللفظ الوارد من جهة الشارع اذا امكن حمله على حكم شرعي مجدد وامكن حمله على الموضوع
اللغوي اختلفوا فيه فذهب الغزالي انه مجمل لتردده بين الاحتمالين من غير مزية وذهب غيره
الى انه ظاهر في الحكم الشرعي وهو المختار وذلك مثل قوله عم الطواف بالبيت صلوة فانه
يحتمل انه اراد به كالصلوة حكما في الافتقار الى الطهارة ويحتمل انه اراد به انه مشتمل على
الدعاء الذي هو صلوة لغة كقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل انه اراد به انهما جماعة
حقيقة ويحتمل انه اراد به انعقاد الجماعة بهما وحصول فضيلتها وانما تكون ظاهرا في الحكم

الشرعي للاجمال والتفصيل اما الاجمال فما ذكرناه فيما تقدم واما التفصيل فهو انه اما بعث ليعرف
الاحكام الشرعية التي لا تعرف الا من جهة الشارع كتعريف ما هو معروف لاهل اللغة فوجب حمل اللفظ عليه
لما فيه من موافقة مقتضى البعثة فان قيل ما ذكرتموه من الترجيح مقابل بمثله وبيانه ان حمل اللفظ
على الحكم الشرعي المجدد مخالف للمنقول الاصلي بخلاف المجمل على الموضوع الاصلي قلنا لا انه لو حملناه على تعريف
الموضوع اللغوي كانت فائدة لفظ الشارع التاكيد بتعريف ما هو معروف لنا ولو حملناه على تعريف
الحكم الشرعي كانت فائدته التاسيس وتعريف ما ليس معروفا لنا وفائدة التاسيس اصل وفائدة
التاكيد تبع فكان حمله على التاسيس اولى اذا ورد لفظ الشارع وله مسمى لغوي
وحسي شرعي عند المعترف بالاسماء الشرعية قال القاضي ابو بكر تعريفا على القول بالاسماء الشرعية
انه مجمل وقال بعض اصحابنا واصحاب ابي حنيفة انه محمول على المسمى الشرعي ونصره الغزالي وقال
ما ورد في الاثبات فهو الحكم الشرعي وما ورد في النهي فهو مجمل ومثال ذلك في طرف الاثبات قوله ع
حين دخل على غائبة وقال لها اعندك شيء فقالت لا قال اني اذا اصوم فهو ان حمل على الصوم
الشرعي دل على صحة الصوم بنية من النهار بخلاف حمله على الصوم اللغوي ومثاله في طرف النهي نهيه
عن صوم يوم النحر فانه ان حمل على الصوم الشرعي على تقدير وقوعه لاستحالة النهي عما لا تصور لوقوعه
بخلاف ما اذا حمل على الصوم اللغوي والمختار ظهوره في المسمى الشرعي في طرف الاثبات وظهوره
في المسمى اللغوي في طرف النفي اما الاول فبيانه بما تقدم في المسئلة التي قبلها وتزيدها هنا
وجها آخر في الترجيح وهو ان الشارع مهما ثبت له عرف وان كان منا طقته لنا بالامور اللغوية
غالبا غير ان منا طقته لنا بعرفه في موضع له فيه عرف اغلب واما اذا ورد في طرف الترك كقوله
دع الصلوة ايام اقرائك وكنهيه عن بيع الحر والخمر وحبل الحبلة والملاقيح والمضامين فانه لو كان
اللفظ ظاهرا في الصلوة الشرعية والبيع الشرعي لزم ان يكون ذلك منصورا لاستحالة النهي عما لا
تصور له وهو خلاف الاجماع وان يكون الشارع قد نهى عن التصرف الشرعي وذلك ممتنع لما فيه من اخلال
المصلحة المعتبرة المرجحة في التصرف الشرعي او ان يقع مع ظهوره في المسمى الشرعي بتاويله وصرفه
الى المسمى اللغوي وهو خلاف الاصل ولا يلزم من اطراد عرف الشرع في هذه المسميات في طرف
الاثبات مثله في طرف النهي والنفي وعلى ما حققناه من تقديم عرف الشرع في خطابه على وضع اللغة
ظاهرا في التعميم بلفظه اذا لم يوجد المنع من التخصيص فاخراج بعض ما تناوله اللفظ عنه مع انه لا دلالة
له على اثبات غير ذلك البعض بلفظه اولى ان لا يكون موجبا لمنع التخصيص اذا
ورد لفظ عام بعبادة او بغيرها قبل دخول وقت العمل به قال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومه جزما

قبل الدخول

قبل ظهور المخصص واذا ظهر المخصص تغير ذلك الاعتقاد وهو خطا فان احتمال ارادة الخصوص به
قائم ولهذا لو ظهر المخصص لما كان ذلك ممتنعا ووجب اعتقاد الخصوص وما هذا شانه فاعتقاد
عمومه قبل الاستقصاء في البحث عن مخصصه وعدم الظفر به على وجه تركن النفس الى عدمه يكون
ممتنعا فاذا لا بد في الجزم باعتقاد عمومه من اعتقاد انتفاء مخصصه بطريقة ومع ذلك لا نعرف
خلافا بين الاصوليين في امتناع العمل بموجب اللفظ العام قبل البحث عن المخصص وعدم الظفر به
لكن اختلفوا فمذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين الى امتناع العمل به واعتقاد عمومه
الا بعد القطع بانتفاء المخصص والا فالجزم بعمومه وبالعمل به مع احتمال وجود المعارض ممتنع قال
ومعرفة انتفاء المخصص بطريق القطع ممكن وذلك بان تكون المسئلة التي نحن بالعموم فيها مما كثر اختلاف
فيها بين العلماء وطال النزاع فيما بينهم فيها ولم يطلع احد منهم على موجب التخصيص مع كثرة بحثهم
واستقصائهم ولو كان ثم مخصص لاستحال ان لا يعرف عادة ولانه لو كان المراد بالعموم المخصوص لاستحال
ان لا ينصب الله عليه دليلا ويبلغه للمكلفين وذهب ابن سريج وامام الحرمين والغزالي وكافة الاصوليين
الى امتناع اشتراط القطع في ذلك وهو المختار وذلك لانه لا طريق الى معرفة ذلك بغير البحث والسبر
وهو مجتهد فيه يقيني والقول بانه لو كان ثم مخصص لاطلع عليه العلماء غير يقيني لجواز وجوده مع عدم
اطلاع احد من العلماء عليه ويتقدير اطلاع بعضهم عليه فنقله له ايضا غير قاطع بل غايته ان يكون ظنيا
كيف وانه ليس كل ما ورد فيه العام تاكد فيه بحث العلماء وبحثهم عنه ليصح ما قيل والقول بانه لو كان
المراد بالعام المخصوص لنصب الله عليه دليلا غير مسلم ويتقدير نصبه للدليل لا نسلم لزوم اطلاع المكلفين
عليه ويتقدير ذلك لا نسلم لزوم نقلهم له واذا لم يكن الى القطع بذلك طريق فلو شرط ذلك في العمل بالعموم
لتعطلت العمومات باسرها واذا عرف انه لا بد من الظن بانتفاء المخصص فالحد الذي يجب العمل
بالعموم عنده ان يبحث عن المخصص فيغلب على الظن عدمه وانه لو بحث عنه ثانيا وثالثا لكان يجده
غير مفيد وعلى هذا يكون الكلام في العمل بكل دليل معارضة في الظاهر
وتاويله ويشتمل على مقدمة ومسائل اما المقدمة ففي تحقيق معنى الظاهر والتاويل اما الظاهر فهو
في اللغة عبارة عن الواضح المكشوف ومنه يقع ظهر الامر الفلاني اذا اتضح وانكشف وفي لسان الشرعة
قال الغزالي اللفظ الظاهر هو الذي يغلب على الظن فهم معنى منه من غير قطع وهو غير جامع مع اشتماله
على زيادة مستغنى عنها اما انه غير جامع فلانه يخرج منه ما فيه اصل الظن دون غلبة الظن
مع كونه ظاهرا ولهذا يعرفه من قول القائل وغلب ظني ولانه غلبة الظن ما فيه اصل الظن وزيادة
واما اشتماله على الزيادة المستغنى عنها فهي قوله من غير قطع فان من حد ذاته كونه مفيدا للظن ان يكون

قطعيا والحق في ذلك ان يقع اللفظ الظاهر مأولا على معنى بالوضع الاصلي والعرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا
وانما قلنا مأولا على معنى بالوضع الاصلي والعرفي احترازا عن دلالته على المعنى الثاني اذا لم يصر عرفيا كلفظ
الاسد في الانسان وغيره وقولنا ويحتمل غيره احترازا عن القاطع الذي لا يحتمل التأويل وقولنا احتمالا
مرجوحا احترازا عن الالفاظ المشتركة وهو منقسم الى ما هو ظاهر بحكم الوضع الاصلي كاطلاق لفظ الاسد
بازاء الحيوان المخصوص والى ما هو ظاهر بحكم عرف الاستعمال كاطلاق لفظ الغائط بازاء الخارج المخصوص
من الانسان واما التأويل فهو في اللغة ماخوذ من الى يؤول اذا رجع ومنه قولهم ابتغاء تأويله اي ما يؤول اليه
ومنه يقع تأويل الاية الفلانية اي نظر الى ما يؤول اليه معناها واما في اصطلاح المشترعة قال
الغزالي التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر
وهو غير صحيح اما اولا فلان التأويل ليس هو نفس الاحتمال الذي حمل اللفظ عليه بل هو نفس حمل اللفظ
عليه وفرق بين الامرين واما ثانيا فلانه غير جامع فانه يخرج منه التأويل بصرف اللفظ عما هو ظاهر
فيه الى غيره بدليل قاطع ظني حيث قال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه
الظاهر واما ثالثا فلانه اخذ في حد التأويل من حيث هو تأويل وهو اعم عن التأويل بدليل ولهذا يقع
تأويل بدليل وتأويل من غير دليل فتعريف التأويل على وجه يوجد معه الاعتضاد بالدليل لا يكون
تعريفا للتأويل المطلق اللهم الا ان يقع انما اراد تعريف التأويل الصحيح دون غيره والحق في ذلك ان
يقال اما التأويل من حيث هو تأويل مع قطع النظر عن الصحة والبطلان هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر
منه مع احتماله له واما التأويل المقبول الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له
بدليل يعضده وانما قلنا حمل اللفظ على غير مدلوله احترازا عن حمله على نفس مدلوله وقولنا الظاهر منه
احترازا عن صرف اللفظ المشترك عن احد مدلوليه الى الاخر فانه لا يسمى تأويلا وقولنا مع احتماله له احترازا
عما اذا صرف اللفظ عن مدلوله الظاهر الى ما لا يحتمله اصلا فانه لا يكون تأويلا صحيحا ايضا وقولنا بدليل
يعضده احترازا عن التأويل من غير دليل فانه لا يكون تأويلا صحيحا ايضا وقولنا بدليل يعم القاطع والظني
وعلى هذا فالتأويل لا يطرق الى النصوص الا المجمل وانما يطرق الى ما كان ظاهرا لا غير واذا عرفت معنى
التأويل فهو مقبول معمول به اذا تحقق شرطه ولم تزل علماء الامصار في كل عصر من عهد الصحابة الى
زمننا عاملين به من غير نكير وشرطه ان يكون الناظر المتأول اهلا لذلك وان يكون اللفظ قابلا
للتأويل بان يكون اللفظ ظاهرا فيما صرف عنه محتملا لما صرف اليه وان يكون الدليل الصارف للفظ عن
مدلوله الظاهر راجحا على ظهور اللفظ في مدلوله ليتحقق صرفه عنه الى غيره والا فيتعين بان يكون مرجوحا
لا يكون صارفا ولا معمولا به اتفاقا وان كان مساويا لظهور اللفظ في الدلالة من غير ترجيح فغاية

انجاب التردد بين الاحتمالين على السوية ولا يكون ذلك تأويلا غير انه يكتفى بذلك من المعترض اذا كان
قصده اتفاق دلالة المستدل ولا يكتفى به من المستدل دون ظهوره وعلى حسب توقع الظهور وضعفه
وتوسطه يجيء يكون دليل التأويل وتمام كشف ذلك بمسائل ثمان **المسئلة الاولى** قوله عليه الصلوة
والسلام لابن غيلان وقد اسلم على عشر نسوة امسك اربعا وفارق سائرهن وقوله لفيروز الديلمي وقد
اسلم على اختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى مريا الامساك وهو ظاهر في استصحاب النكاح وقد
تأوله اصحاب ابي حنيفة بثلاثة تأويلات الاول انهم قالوا يحتمل انه اراد بالامساك ابتداء النكاح و
يكون معنى قوله امسك اربعا اي انكح منهن اربعا واراد بقوله وفارق سائرهن اي لا تنكحهن الثاني انهم
قالوا يحتمل ان النكاح في الصورتين كان واقعا في ابتداء الاسلام قبل حصر عدد النساء في اربع وتحريم
نكاح الاختين فكان ذلك واقعا على وجه الصحة والباطل انكحة الكفار ليس لها كان مخالفا للمأمور
به الشرع حال وقوعها الثالث انهم قالوا يحتمل انه امر الزوج باختيار اربع النساء وهذه التأويلات
وان كانت منقدحة عقلا غير ان ما اقترن بلفظ الامساك من القرائن دالة لها اما التأويل الاول فمن
وجوه الاول ان المتبادر الى الفهم من لفظ الامساك انما هو الاستدامة دون التجديد الثاني انه نهى عن الامساك
والفراق الى حضور الزوج وهما غير واقعين بحضوره عند وقوع الفراق بنفس الاسلام وتوقفنا النكاح
على تعيين الزوجة الثالث انه لم يذكر شروط النكاح مع دعوى الحاجة الى معرفة ذلك لقرب عهدهم بالاسلام
الرابع انه امر الزوج بامساك اربع من العشر وواحدة من الاختين وبمفارقة الباقي والامر اما للوجوب
او للندب ظاهرا على ما تقدم وحصر التزويج في العشر وفي الاختين ليس واجبا ولا مندوبا والمفارقة
ليست من فعل الزوج حتى يكون الامر متعلقا بها الخامس هو ان الظاهر من الزوج المأمور انما هو امتثال
امر النبي صلعم بالامساك ولم ينقل احد من الرواة تجديد النكاح في الصور المذكورة السادس هو ان
الزوج انما سأل عن الامساك بمعنى الاستدامة لا بمعنى تجديد النكاح وعن الفراق بمعنى انقطاع النكاح و
الاصل في جواب الرسول ان يكون مطابقا لسؤاله واما التأويل الثاني فبعيد ايضا لانه لو لم يكن الحصر ثابتا
في ابتداء الاسلام لما خلا ابتداء الاسلام عن ان يأذن على الاربع عادة وعن الجمع بين الاختين
ولم ينقل عن احد من الصحابة ذلك في ابتداء الاسلام ولو وقع لنقل وقوله لم وان مجموعا بين
الاختين الا ما قد سلف قالوا هذا التفسير المراد به ما سلف في الجاهلية قبل بعثة النبي صلعم ولهذا
قال انه كان ناحية ومقتا وساء سبيلا واما التأويل الثالث فيرده قوله عليه الصلوة والسلام
لزوج الاختين امسك ايتهما شئت وفارق الاخرى وقوله لواحد كان قد اسلم على خمس نسوة اختر
منهن اربعا وفارق واحدة قال المأمور بذلك فعمدت الى اقدمهن عندي وفارقتها **المسئلة الثانية**

من جملة التاويلات البعيدة ما يقول اصحاب ابي حنيفة في قوله عليه الصلوة والسلام في اربعين شاة شاة
من ان المراد به مقدار قيمة شاة وذلك لان قوله عليه الصلوة والسلام في اربعين شاة شاة قوي الظهور في وجوب
الشاة عينا حيث انه خصصها بالذكر ولا بد في ذلك من اضمار حكم وهو الندب او الوجوب واضمار الندب
ممتنع لعدم اختصاص الشاة الواحدة من النصاب به فلم يبق غير الواجب ولا يخفى انه يلزم من تاويل
ذلك بالحمل على وجوب مقدار قيمة الشاة بناء على ان المقصود انما هو دفع حاجات الفقراء وسد خلتهم
جواز دفع القيمة وبنيه رفع الحكم وهو وجوب الشاة بما استنبطه منه من العلة وهو دفع حاجات الفقراء
واستنباط العلة من الحكم اذا كانت موجبة لرفعه كانت باطلة ومما يلحق من التاويلات بهذا التاويل ما
يقوله بعض الناس في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الاية من جواز الانتصار على البعض نظرا
الى ان المقصود من الاية انما هو دفع الحاجة في جهة من الجهات المذكورة لا دفع الحاجة عن الكل لان الاية
ظاهرة في استحقاق جميع الاصناف المذكورة للصدقة حيث انها اضافها اليهم بلام التمليك وعطف البعض
على البعض بواو التشريك وما استنبط من هذا الحكم من العلة يكون داخلا للحكم المستنبط منه فلا يكون صحيحا
وما يقال من ان مقصود الاية انما هو بيان مصارف الزكوة وشرط الاستحقاق فنعم وان سلمنا كون ذلك
مقصودا من الاية فلا نسلم انه لا مقصود منها سواه ولا منافاة بين كون ذلك مقصودا وكون الاستحقاق
بصفة التشريك مقصودا وهو لا يطابق ظاهر الاضافة بلام التمليك والعطف بواو التشريك
ويقرب من هذا التاويل ايضا ما يقوله اصحاب ابي حنيفة في قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا من ان المراد
به طعام ستين مسكينا مصيرا لانهم الى ان المقصود انما هو دفع الحاجة ولا فرق في ذلك بين دفع حاجة
ستين مسكينا او دفع حاجة مسكين واحد في ستين يوما وهو بعيد اليتم وذلك لان قوله تعالى فاطعام
فعل لا بد له من مفعول يتعدى اليه وقوله تعالى ستين مسكينا صالح لان يكون مفعول الاطعام وهو انما
يمكن الاستغناء به مع ظهوره والطعام وان كان صالحا ان يكون هو مفعول الاطعام الا انه غير
ظاهر ومسكوت عنه فيتقدير حذف المضاف واظهار المفعول المسكوت عنه بعيد في الغاية والاصل
يمسكنا فاذا كان ذلك ظاهرا في وجوب رعاية العدد مما استنبط منه يكون من جبال تعد فكان ممتنعا
كيف وانه لا يعقل ان يقصد الشارع مع ذلك رعاية العدد دفعا لحاجة ستين مسكينا نظرا للكثرة بما
يناولهم وغايتهم له واغتنامه لبعضهم وقل ما يخلو من المسلمين من ولي من اولياء الله تعالى يكون مستجاب
الدعوة مفتتح الهمة وذلك في الواحد المعين تاييد **المسئلة الثالثة** قوله تعالى ايما امراة نكحت نفسها
بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل صدر الكلام بايما وما في معرض الشرط والجزاء وذلك من ابلغ ادوات
العموم عند القائلين به واكده البطلان مرة بعد مرة ثلث مرات وهو من ابلغ ما يدل به الفصيح المصقع

على التعميم

على التعميم والبطلان وقد طرق اليه اصحاب ابي حنيفة ثلاث تاويلات الاول انه يحتمل انه
اراد بالمراة الصغيرة الثاني انه وان اراد به الكبيرة فيحتمل انه اراد بها الامة والمكاتبة الثالث
انه يحتمل انه اراد ببطلان النكاح مصيره الى البطلان غالبا بتقدير اعراض الاولياء عنها اذا زوجت
نفسها من غير كفو وهذه التاويلات مما لا يمكن المصير اليها في حرف هذا العموم القوي المقارب
للقطع عن ظاهره اما الحمل على الصغيرة فمن جهة انها لا تسمى امراة في وضع اللسان ولان النبي
حكم بالبطلان ونكاح الصغيرة لنفسها دون اذن وليها صحيح عندهم موقوف على اجازة الولي واما
الحمل على الامة فيرده قوله عليه الصلوة والسلام فان مسها فلها المهر بما استحل من فرجها ومهر الامة
ليس هو لها بل لسيدها واما الحمل على المكاتبة فبعيد ايضا من جهة انها بالنسبة الى جنس النساء بادرة
واللفظ المذكور من اقوى مراتب العموم وليس من الكلام العرفي اطلاق هذا شانه وارادة ما هو في
غاية الندرة والشذوذ ولهذا انه لو قال السيد لعبده ايما امراة لقيتها اليوم فاعطها درهما وقال
اردت به المكاتبة كان منسوبا الى الالغاز في القول وهجرا على هذا فلا يكون نسلم صحة الاستثناء بحيث
لا يبقى عليه الاول التاويل المستثنى عنه كما سبق تقديره ولا فرق بين البابين واما حمل بطلان
النكاح على مصيره الى البطلان فبعيد من وجهين الاول ان مصير العقد الى البطلان من اندماج يقع
والتعبير بايتم الشيء عما يؤول اليه انما يصح فيما اذا كان المال اليه قطعيا كما في قوله تعالى انا رانا اعصر
خمرا الثاني قوله فان اصابها فلها المهر بما استحل من فرجها ولو كان العقد واقعا صحيحا لكان
المهر لها بالعقد لا بالاستحلال **المسئلة الرابعة** من التاويلات البعيدة قول اصحاب
ابي حنيفة في قوله عليه الصلوة والسلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ان المراد به صوم
القضاء والنذر من حيث ان الصوم نكرة فقد دخل عليه حرف النفي فكان ظاهره العموم في كل
صوم والمتبادر الى الفهم من لفظ الصوم انما هو الصوم الاصلي المخاطب به في التعات وهو الفرض
والتطوع دون ما خرج به عارض ودفع عنه نادر وهو القضاء والنذر ولا يخفى ان اطلاق ما هو قوي
في العموم واراد ما هو العارض البعيد النادر واخراج الاصل الغالب منه الغاء من القول ولهذا انه
لو قال السيد لعبده من دخل داري من اقاربي اكرمه وقال انما اردت قرابة النسب دون السبب
او ذوات الارحام البعيدة دون العصبات القريبة كان قوله منكرا مستبعدا لكونه مع ذلك لا ينتقض
في البعد الى تاويل في حمل الجزاء على الامة والمكاتبة **المسئلة الخامسة** ومن التاويلات
البعيدة ايضا تاويل قوله تعالى من ملك ذا رحم محرم عتق عليه فان ظهوره ودلالته على قاعدة و
منصوصا على في سياق الشرط والجزاء والتنبيه على رحمة الرحم المحرم وصلته قوي الظهور في تصدير التعميم

لكل ذي رحم محرم وذلك مما يمتنع معه التأويل بالحمل على الاصول والفصول دون غيرهم لانهم قد
امتازوا عن غيرهم ويكون نهم على عود النسب عن هو على جوابنه من الارحام وذلك موجب لاختصاصهم
بالتنصيص عليهم اظهارا لشرف قربهم ونسابتهم فلو كان القصد متعلقا بهم دون غيرهم بالذكر لما عدل
عن التنصيص عليهم الى ما يعم الى منيه من اسقاط حرمتهم واهمال خاصيتهم ولذلك فانه لو قال السلام لعبده
اكرم الناس فاصدا الاكرام ابويه لا غير كان ذلك من الاول المهجورة المستبعدة المسئلة السادسة
ومن التأويلات البعيدة تأويل ابي حنيفة في قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول
ولذي القربى حيث انه قال باعتبار الحاجة مع القرابة وحرمان من ليس بمحتاج من ذوي القربى وهو
بعيد جدا لان الاية ظاهرة في اضافة الخمس الى كل ذوي القربى بلام التمليك والاستحقاق موجبة الى
ان مناط الاستحقاق هو القرابة فانها مناسبة للاستحقاق اظهارا لشرفها واباية لحظها وحيث دب
الاستحقاق على ذكرها في الاية كان ذلك ايماء الى التعليل بها فالصير بعد ذلك الى اعتبار الحاجة
يكون تخصيصا للعموم وتركا للاظهر كونه علة موما اليها في الاية وهو صفة القرابة وتعليلا بالحاجة المسكوت
عنها وهو في غاية البعد فان قيل ما ذكرتموه يعينه لازم على قول الشافعي باعتبار الحاجة مع اليتم في سياق
الاية قلنا المختار من قول الشافعي انما هو عدم اعتبار الحاجة مع اليتم وتقييد القول بذلك فاعتبار الحاجة
انما كان لان لفظ اليتم مع قرينة اعطاء المال يشعر بها فاعتبارها يكون اعتبارا للاولى عليه لفظ الاية الا
انه الغالب واليتم مجرده عن اقتران الحاجة به غير صالح للتعليل بخلاف القرابة فان القرابة بمجردها مناسبة
للاكرام باستحقاق حق الخمس كما ذكرناه فاعتبار الحاجة معها يكون تركا للعمل بما ظهر كونه علة وعلى بعيد
وهو مناقضة لا تأويل المسئلة الثامنة ومن التأويلات البعيدة ايضا مصير قوم الى ان قوله تعالى فيما
سقط السماء العشر وفيما سقي بنضح او دالية نصف العشر ليس بحجة في ايجاب العشر ونصف العشر في الخبرين
كليهما لان المقصود الذي سيق الكلام لاجله انما هو الفرق بين العشر ونصف العشر لا بيانا ما يجب فيه
العشر ونصف العشر وهو بعيد ايضا لان اللفظ فاهم في كل ما سقت السماء وسقي بنضح او دالية بوضع اللغة
عند القائلين به وكون ذلك مما يقصد به الفرق بين العشر ونصف العشر غير مانع من قصد التعميم اذ لا
منافاة بينهما اللهم الا ان يبين ان الخبر ورد لا لقصد الفرق وذلك مما لا سبيل اليه المسئلة التاسعة
ومن ابعد التأويلات ما يقوله القائلون بوجوب غسل الرجلين في الوضوء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
وارجلكم الى الكعبين من ان المراد به الغسل وهو في غاية البعد لما فيه من ترك العمل بما اقتضاه ظاهر
العطف من التشريك بين الرؤس والارجل في المسح من غير ضرورة فان قيل العطف انما هو على الرؤس
والايدي في اول الاية وذلك موجب للتشريك في العلة وبيان ذلك من وجهين الاول قولهم الى

الكعبين

الكعبين تدل على ورود به الى الكعبين كما قد يدخل اليدين الى المرفقين ولو كان الواجب هو المسح لما كان مقدرا
كمسح الراس الثاني ما ورد من القراءة بالنصب من قرائتهم وارجلكم ويدل على العطف على الايدي دون
الرؤس واما الكسر فانما كان لسبب المجاورة فانها موجبة لاستتباع المجاور ومنه قول امرء القيس

كان ثبيرا في عرانين وبله كبير اناس في مجاد مزمل

كبير مزمل استتبعا لما قبله والا فحقه ان يكون مرفوعا لكونه صفة لكبير وان سلمنا ان الارجل معطوفة
على الرؤس غير انه ليس من شرط العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه في تفاصيل
حكم المعطوف عليه بل في اصله كما سبق تقريره وذلك مما قد وقع الاشتراك فيه فان الغسل
والمسح قد اشتركا في ان كل واحد منهما فيه امساس لعضو بالماء وان افترقا في حصول الغسل والمسح
وذلك كاف في صحة العطف ودليله قول الشاعر ولقد ابيتك في الوغا متقلدا سيفا ورمحا
عطف الرمح على التقليد بالسيف وان كان الرمح لا يتقلد به وانما يعتقل به لاشتراكهما في اصل
الحمل وكذلك عطف الشاعر الماء على البرد في قوله اعلفها تبنا وماء باردا والماء لا يعلف لاشتراكهما
في اصل المتناول والجواب قولهم ان العطف انما هو على الايدي فانه بعيد لما فيه من ترك
العطف على ما يلي المعطوف الى ما لا يليه واما التقدير بالكعبين فمما لا يمنع من العطف على الرؤس
الممسوحة وان لم يكن مسح الرؤس مقدرا في الاية كما عطفنا الايدي على الارجل في حكم الغسل وان كان
غسل اليدين مقدرا وغسل الرجل غير مقدر واما القراءة بالنصب فانما كان ذلك عطفا على الموضع
وذلك لان الرؤس في موضع النصب بوقوع الفعل عليها غير انه لما دخل الخافض على الرؤس وجب الكسر
منه قول الشاعر معاوي انا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا عطفا لحديد على موضع الجبال
اذ هي في موضع نصب غير انها خفضت بدخول الجار عليها قولهم ان الكسر لسبب المجاورة انما يصح
اذا لم يكن بين المتجاورين فاصل كما ذكروه في الشعر واما اذا فصل بينهما حرف العطف فلا وان سلمنا
جوازه غير انه مما لا يحمل الا لضرورة الشعر فلا ينتهض موجبا لاتباعه وترك ما اوجبه العطف ومثل
ذلك وان ورد في النثر كما في قولهم جحر ضب خرب وماء مثن بارد فمن الشاذ الشاذ التي لا قياس
عليها قولهم ان العطف وان وقع على الرؤس فذلك غير موجب للاشتراك في تفاصيل حكم المعطوف
عليه قلنا هذا هو الاصل وانما يصار الى خلافه بدليل ولا دليل وانما ذكرنا هذه النبذة من مسائل
التأويلات لتدرب المبتدئين بالنظر في امثالها وبالجملة فالمتبع في ذلك انما هو نظر المجتهد في كل
مسئلة فعليه اتباع ما اوجبه ظنه في دلالة غير المنظوم وهو ما دلالته و
ليست بصريح صيغته ووضعه وذلك لا يخلو اما ان يكون القسم الثاني في سنة

اخرى دلالة لا يصرح صيغة ووضعه هكذا بالحا ولا مدلوله مقصود المتكلم او غير مقصود فان كان
مقصودا فلا يخلو اما ان يتوقف صدق المتكلم او صحة الملفوظ به عليه او لا يتوقف فان توقف
فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة اقتضاء وان لم يتوقف فلا يخلو اما ان يكون مفهوما فى محل تناوله
اللفظ نطقا فان كان الاول فيسمى دلالة التنبيه والايماء وان كان الثانى فتسمى دلالة
المفهوم واما ان كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة اشارة فهذه اربعة
انواع **النوع الاول** دلالة الاقتضاء وهى ما كان المدلول فيه مضمرا اما لضرورة صدق المتكلم
واما لصحة وقوع الملفوظ به فان كان الاول فهو كقوله عليه الصلوة والسلام رفع عن امتى الخطا والنسيان
واما استكرهوا عليه وقوله ع لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل وقوله ع لا عمل الا بنية فان رفع الصوم
والخطا والعمل مع تحققه ممتنع فلا بد من اضمار نفى حكم يمكن نفيه كنفى المواخذة والعقاب فى الخبر الاول
ونفى الصحة او الكمال فى الخبر الثانى ونفى الفايدة والمحمودى فى الخبر الثالث ضرورة صدق الخبر واما ان كان
ذلك لصحة الملفوظ به فاما ان توقف صحته عليه عقلا او شرعا فان كان الاول فكقوله تعالى واسئل القرية
فانه لا بد من اضمار اهل القرية لصحة الملفوظ به عقلا وان كان الثانى فكقوله تعالى لمن حيث اعتق عبدك
عنى على الف فانه يستدعى سابقة انتقال الملك اليه ضرورة توقف العتق الشرعى عليه **النوع الثانى**
دلالة الاشارة وذلك كما فى قوله ع فى حق النساء ناقصات عقل ودين قيل يا رسول الله وما نقصان
دينهن قال تمكث احداهن فى قعر بيتها شطر دهرها لا تصلى ولا تصوم فهذا الخبر انما سيق لبيان نقصان
دينهن لا لبيان اكثر الحيض واقل الطهر ومع ذلك لزم منه ان يكون اكثر الحيض خمسة عشر يوما واقل
الطهر كذلك لانه ذكر شطر الدهر مبالغة فى بيان نقصان دينهن ولو كان الحيض بزيد على خمسة عشر يوما
لذكره وكذلك دلالة مجموع قوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقوله تعالى وفصاله فى عامين على ان اقل
مدة الحمل ستة اشهر وان لم يكن ذلك مقصودا من اللفظ وكذلك قوله تعالى الان باشروهن ابتغوا ما كتب الله
ممتدة الى طلوع الفجر بقوله حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر وكان بيان ذلك
هو المقصود ومع ذلك لزم منه ان من جامع فى ليل رمضان واصبح جنبا لم يفسد صومه لان من جامع
فى اخر الليل لا بد من تاخير غسله الى النهار فلو كان ذلك مما يفسد الصوم لما ابيح الجماع فى اخر جزء من الليل
ومع ذلك فانه لم يقع مقصودا من الكلام الى نظايره **النوع الثالث** المفهوم ولا بد من النظر فى
معناه واحسانه قبل الحجاج فى نفيه واثباته اما معناه فاعلم ان المفهوم مقابل للمنطوق والمنطوق
اصل المقصود فلا بد من تحقيقه اولا ثم العود الى تحقيق معنى المفهوم ثانيا فنقول اما المنطوق فقد
قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ فى محل النطق وليس بصحيح فان الاحكام المضمرة فى دلالة الاقتضاء

كما ذكرناه

كما ذكرناه مفهومة من اللفظ فى محل النطق ولا يقال الشئ من ذلك منطوق اللفظ فالواجب ان يقال
المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقا فى محل النطق وذلك كما فى وجوب الزكوة المفهوم من قوله ع فى الغنم
السايمة زكوة وكتحريم التافيف للوالدين من قوله تعالى ولا تقل لهما اف الى نظايره واما المفهوم فهو ما
فهم من اللفظ فى غير محل النطق والمنطوق وان كان مفهوما من اللفظ غير انه لما كان مفهوما من
دلالة اللفظ نطقا خص باسم المنطوق وبقى ما عداه مقترنا بالمعنى العام المشترك بينهما بين الامرين واذا
عرف معنى المفهوم فهو ينقسم الى ما يسمى مفهوم الموافقة والى ما يسمى مفهوم المخالفة اما مفهوم
الموافقة فما يكون مدلول اللفظ فى محل السكوت موافقا لمدلوله فى محل النطق ويسمى ايضا فحوى الخطاب
ولحن الخطاب والمراد به معنى الخطاب ومنه قوله تعالى ولتعرفنهم فى لحن القول اى فى معناه وقد يطلق
اللحن ويراد به اللغة ومنه يقال لحن فلان لحنا اذا تكلم بلغته وقد يطلق ويراد به الفطنة ومنه قوله ع
ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض اى افطن وقد يطلق ويراد به الخروج عن ناحية الصواب ويدخل فيه
ازالة الاعراب عن جهة الصواب ومثاله تحريم شتم الوالدين وضربهما من دلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف
فان الحكم المفهوم من اللفظ فى محل السكوت موافق للحكم المفهوم فى محل النطق وكذلك دلالة قوله تعالى ومن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره على المقابلة فيما زاد على ذلك وكذا دلالة قوله تعالى
ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك على تادية ما دون
القنطار وعدم تادية ما فوق الدينار الى غير ذلك من النظايره والدلالة فى جميع هذه الاقسام لا تخرج
عن قبيل التنبيه بالادنى على الاعلى وبالاعلى على الادنى ويكون الحكم فى محل السكوت اولى منه فى محل النطق
وانما يكون كذلك ان لو عرف ان المقصود من الحكم فى محل النطق من بيان الكلام وعرف انه اشد مناسبة
واقتضاء للحكم فى محل السكوت من اقتضائه له فى محل النطق وذلك كما عرفنا من سياق الاية المحرمة
للتافيف ان المقصود انما هو كف الاذى عن الوالدين وان الاذى فى الشتم والضرب اشد من التافيف
فكان بالتحريم اولى والا فلو قطعنا النظر عن ذلك لما لزم من تحريم التافيف تحريم الضرب للعنف
ولهذا فانه ينتظم من الملك ان يامر الجلاد بقتل والده اذا استحق منازعته له فى الملك وينهاه عن
التافيف حيث كان المقصود من الامر بالقتل انما هو دفع محذور المنازعة فى الملك وان كان القتل
اشد فى دفعه من التافيف فلذلك لم يلزم من اباحة اعلى المحذورين اباحة ادناهما ولا من تحريم ادناهما
تحريم اعلاهما وهذا مما اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به الا ما نقل عن داود والظاهر بانه ليس
بحجة ودليل كونه حجة انه اذا قال السيد لعبده لا تعط زيدا شيئا ولا تقل له اف ولا تظلمه بذرة ولا تعقه
فى وجهه فانه يتبادر الى الفهم من ذلك امتناع اعطاء ما فوق الذرة وامتناع الشتم والضرب وامتناع الظلم

بالدينار وما زاد وامتناع اذيته بما فوق التعفيس من مجموع الكلام وغيره ولذلك كان المفهوم من قوله ع احفظ
عصاها وكاها حفظ ما التقطته من الدنانير ومن قوله في الغنيمة اردها بالخيط والمخيط اي الرجال والنقود
وعقوها ومن قوله من سرق عصا مسلم فعليه ردها وما زاد على ذلك وكذلك لو حلف انه لا ياكل الفلفل الفجر ولا
يشرب ماء به جرعة كان ذلك موجبا لامتناعه عن اكل ما زاد على اللقمة كالرغيف وشرب ما زاد على
الجرعة الى نظايره غير ان اختلاف واقع في ان مستند الحكم في محل السكوت هل هو نحوي الدلالة اللفظية او
الدلالة القياسية وقد احتج القايلون بالنحوي بان العرب انما وضعت هذه الالفاظ للمبالغة في التاكيد
للحكم في محل السكوت وانها اضح من التصريح بالحكم في محل السكوت ولهذا انهم اذا قصدوا المبالغة في كون
احد الفرسين سابقا للاخر قالوا هذا الفرق لا يجتمع بمثل هذا الفرس وكان ذلك عندهم ابلغ من قولهم
هذا الفرس سابق لهذا الفرس وكذلك اذا قالوا فلان يأسف فيغم وابجة مطبخة فانه اضح عندهم وابلغ
من قولهم فلان لا يطعم ولا يسقي واحتج القايلون بكونه قياسا انا لو قطعنا النظر عن المعنى الذي سيق له
الكلام من كف الاذى عن الوالدين وعن كونه في الشتم والضرب اشد منه في التانيف لما فهمنا تحريم الشتم
والضرب اجماعا لما سبق من جواز امر الملك بجلد والده والنهي عن التانيف له فالتانيف اصل
والشتم والضرب فرع ودفع الاذى علة والتحريم حكم ولا معنى للقياس الا هذا وبهذا ذلك قياسا جليا
نظرا الى ان الوصف الجامع بين الاصل والفرع ثابت بالتاثير والاشبه انما هو المذهب الاول وهو الاستناد
الى نحوي الدلالة اللفظية وما قيل من انه لا يفهم المعنى وكونه في محل السكوت اولى بالحكم من محل
النطق فهو شرط تحقق النحوي ولا منافاة بينه وبين النحوي وبدليل الخلافة انه ثابت بالنحوي لا بالقياس
الى ان الاول ان القياس لا يشترط فيه ان يكون المعنى المناسب للحكم في الفرع اشد مناسبة له من حكم الاصل
اجماعا وهذا النوع من الاستدلال لا يتم دونه فلا يكون قياسا الثاني ان الاصل في القياس لا يكون منه جاريا
في الفرع وجزء منه اجماعا وهذا النوع من الاستدلال قد يكون ما يخيل اصلا فيه جزءا تاما يخيل منه فرعا
وذلك كالوقال السيد لعبده لا تعط فلانا حبة فانه يدل على امتناع اعطاء الدينار وما زاد عليه بالحبة
المنصوصة تكون داخلة فيه وكذلك قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فانه يدل
على رؤية ما زاد على الذرة والذرة تكون داخلة فيه الى نظايره ولهذا ان كل من خالف في القياس مطلقا وافق
على هذا النوع من الدلالة سوى اهل الظاهر ولو كان قياسا لما كان كذلك وعلى كل تقدير فهو منضم الى
قطعي وظني اما القطعي فكما ذكرناه من اية التانيف حيث انا علمنا من سياق الاية ان حكم تحريم التانيف
انما هو دفع الاذى عن الوالدين وان الاذى في الشتم والضرب اشد واما الظني فكما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطاء فتحرير رقبة مؤمنة فانه وان دل على وجوب الكفارة في القتل العمد لكونه اولى بالمؤاخذة كما انه

الشافعي

الشافعي يجوز انه ليس يقطعي لامكان ان لا تكون الكفارة في القتل الخطاء واجبة بطريق المؤاخذة لقوله ع
رفع عن امتي الخطاء والنسيان والمراد به رفع المؤاخذة بل نظر الخاطر ايجاب ما يكفر ذنبه في تقصيره
ومن ذلك سميت كفارة جناية المتعمد في جناية المخطي وعند ذلك فلا يلزم من كون الكفارة واجبة
لاثم ادنى الجنايتين ان تكون واجبة لاثم اعلاهما واما مفهوم المخالفة فهو ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت
مخالفا لمدلوله في محل النطق ويسمى دليل الخطاب ايضا وهو عند القايلين به منقسم الى عشرة اصناف
متفاوتة في القوة والضعف الصنف الاول منها ذكر الاسم العام معرفا بصفة خاصة كقوله ع في الغنم السائمة
زكوة الصنف الثاني مفهوم الشرط والجزاء كقوله تعالى وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن وقوله ع اذا انكح
كريمة قوم فانكر مع الصنف الثالث مفهوم الغاية كقوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله
تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وحتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون الصنف الرابع مفهوم انما
لقوله ع انما الاعمال بالنيات وانما الزنى في الغيبة وانما الولاء لمن اعتق وانما الشفعة فيما لا يقسم
الى نظايره الصنف الخامس التخصيص بالاوصاف المتنظرا وتنزيلا بالذكر كقوله عليه الصلوة والسلام
في السائمة زكوة الصنف السادس مفهوم اللقب وذلك لتخصيص الاشياء المشتركة في الذكر بحكم الزنى
الصنف السابع مفهوم الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله ع لا يتبعوا الطعام بالطعام وهو من
من مفهوم اللقب لكون الطعام لقبا للجنس الصنف الثامن مفهوم الاستثناء كقوله تعالى الا الا
وقول القايل لا اعلم في البلد الا زيدا الصنف التاسع تعليق الحكم بعدد خاص كتخصيص حد القذف بثمانين
الصنف العاشر مفهوم حصر المبتداء في الخبر كقول العالم زيد وصديقي عمرو واذا عرف المفهوم فنجد
واحسانه فنجيبان نعلم قبل الخوض في الحجاج في هذه الاصناف ان مستندهم الحكم في محل السكوت
عند القايلين بها انما هو النظر الى فايدة تخصيص محل النطق بالذكر دون غيره سواء كان ذلك من قبيل
مفهوم الموافقة او المخالفة وان افترقا من جهة ان فايدة التخصيص بالذكر في مفهوم الموافقة انما
هو تاكيد مدلول حكم المنطوق في المحل المسكوت عنه وفايدة التخصيص بالذكر في مفهوم المخالفة انما هو نفي مثل
حكم المنطوق في المسكوت وذلك مما لا يتم من مجرد تخصيص محل النطق بالذكر دون نظر عقلي يحقق
به ان مفهوم التخصيص التاكيد والنفي وذلك بان ينظر حكمة الحكم المنطوق به فان عرفت وعرف
تحققها في المحل المسكوت عنه وانها اولى باقتضائها للحكم فيه من الحكم في محل المنطوق علم ان فايدة
التخصيص التاكيد وان المفهوم مفهوم الموافقة وان لم تعلم حكمة الحكم المنطوق به او علمت عنه انها
لم تكن متحققة في محل المسكوت او كانت متحققة فيه لكنها ليست اولى باقتضاء الحكم فيه علم ان
فايدة التخصيص انما هي النفي وان المفهوم مفهوم المخالفة واذا بنينا على تحقق المفهوم واحسانه

فلنرجع الى المقصود من الحجاج في نفيه واثباته وما هو المختار في كل واحد من احتماليه فنقول اما مفهوم
الموافقة فقد اتفقوا لكل على حجية الاحتجاج به سوى الظاهرية وان اختلفوا في دلالته هل هي لفظية او قياسية
على ما سبق والمتفقون على حجية مفهوم الموافقة اختلفوا في حجية الاحتجاج بمفهوم المخالفة فنجيب
المحرض بنا يتعلق به من المسائل وهي تسع مسائل **المسئلة الاولى** اختلفوا في الخطاب الدال
على حكم مرتبط باسم عام مقيد بصفة خاصة كقوله في الغنم السائمة زكوة هل يدل على نفي الزكوة عن غير
السائمة ام لا فاثبته الشافعي ومالك واحمد بن حنبل والاشعري وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وابو عبيدة
وجماعة من اهل العربية ونفاه ابو حنيفة واصحابه والقاضي ابو بكر وابن سريج والقفال والشاشي وجماعة من
المعتزلة وفرق ابو عبد الله البصري من المعتزلة وثالث الخطاب المعلق بالصفة وان على النفي فيما عداها في احد
احوالي ثم وهي ان يكون الخطاب مترددا للبيان كما في قوله في الغنم السائمة زكوة او التعليم كما في خبر
التحالف عند التحالف والسلعة قائمة او يكون ما عدا الصفة داخلا تحتها كالحكم بالشاهدين فانه يدل على نفيه
عن الشاهد الواحد لدخوله في الشاهدين ولا يدل على النفي فيما سوى ذلك واذا تبينا على تفصيل المذاهب
من الجانبين فلا بد من ذكر حجج الفريقين والتنبيه على ما فيها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار اما القائلون
بالاثبات فقد احتجوا بحجج نقلية وعقلية اما الحجج النقلية فست حجج الحجة الاولى انهم قالوا انا نجد
القسم بن سلام من اهل اللغة وقد قال بدليل الخطاب في قوله لي الواجد يحل عرضه وعقوبته حيث قال
انه اراد به ان ليس بواجد من يحل عرضه ولا عقوبته والواجد هو الغني وليه مطل ومعنى احلال عرضه
مطالبته وعقوبته حبسه وقال في قوله لي مطل الغني ظلم مطل غير الغني ليس بظلم وقال في قوله لي
يمل جوف احدكم قيحا خير له ان يمتلئ شعرا وقد قيل انما اراد عليه الصلاة والسلام الهجاء من الشعر ان هجا
الرسول فقال لو كان ذلك المراد لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة واستدلا انجوف منه معنى لانه ما دون ملء الجوف
من ذلك لكثرة وجه الاحتجاج بقوله فهم ان تعليق الذم على امتلاء الجوف من ذلك مخالف لما دونه
ولقائل ان يقول حكم ابي عبيد بذلك ان ادعيتم انه كان نقلا عن العرب فهو غير مسلم وليس في لفظه
ما يدل على النقل وان تكلم ان ذلك كان بناء على مذهبه واجتهاده فغاية انه مجتهد فيه ولا يكون ذلك
حجة على غيره من المجتهدين المخالفين له في ذلك كيف وانه لو ذكر ذلك نقلا فلا نسلم كونه حجة في مثل هذه
القاعدة اللغوية لكونه من اخبار الاحاد ثم هو معارض بمذهب الاخفش فانه من اهل اللغة ولم يقل
بدليل الخطاب على ما نقل عنه على انه يمكن ان يكون حكمه بذلك مستندا الى النفي الاصلي وعدم دلالة الدليل
على مخالفته وهو اولى جمعا بين المذاهب الحجة الثانية ما روي قتادة انه قال لما نزل قوله تعالى
اولا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال النبي صلعم قد خيرني ربي فوالله

لازيدن

لازيدن على السبعين عقلت ان ما زاد على السبعين بخلافه ولقائل ان يقول ما ذكره من اخبار الاحاد
فلا نسلم كونه حجة في مثل هذه القاعدة وان سلمنا انه حجة ولكن يمتنع التمسك به لوجهين الاول ان زيادة
النبي صلعم على السبعين في الاستغفار ليس فيه ما يدل على فهم وقوع المغفرة لهم باستغفاره بزيادة على السبعين
وليس في لفظه ما يدل عليه فيحتمل انه قصد بذلك استمالة قلوب الاحياء منهم ترغيبا في الدين لا لوقوع المغفرة
وليس احد الامرين اولى من الاخر بل ربما كان احتمال الاستمالة اولى من فهم وقوع المغفرة بالزيادة على السبعين
في الاستغفار من الاية لما فيه من دفع التعارض بين هذه الاية وبين قوله تعالى سواء عليهم استغفرت لهم ام لم
تستغفر لهم لن يغفر الله لهم الوجه الثاني ان تخصيص نفي المغفرة بالسبعين يدل على انتفاء المغفرة بالسبعين
قطعا جزمه صدق الله تعالى في جزمه ومن قال بدليل الخطاب فهو قائل بانه يدل على نقيض حكم المنطوق في
محل السكوت وعند ذلك فلو لا اختصاص السبعين بنفي المغفرة قطعا على وقوع المغفرة بعد السبعين في محل
السكوت لكان وقوع المغفرة بعد السبعين وذلك اما ان يكون قطعا او ظنا الاول خلاف الاجماع وخلاف
ما ذكرناه من الاية الدالة على امتناع المغفرة بعد السبعين والثاني فليس نقيضا لنفي المغفرة قطعا بل هو
مقابل والمقابل اعم من النقيض فلا يكون ذلك من باب دليل الخطاب وفيه دقة فلنتامل الحجة الثالثة
مصير ابن عباس الى منع توريث الاخت مع البنت استدلالا بقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت
فلها نصف ما ترك حيث انه فهم من توريث الاخت مع عدم الولد امتناع توريثها مع البنت لانها
ولد وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن وجواب هذه الحجة ما سبق في دفع الحجة التي قبلها من الوجه
الثالث كيف وانه يحتمل انه ورث الاخت عند عدم الولد بالاية وعند وجود البنت لم يورثها بناء على
استصحاب النفي الاصلي لا بناء على دليل الخطاب وليس احد الامرين اولى من الاخر الحجة الرابعة التمسك بالاية
انفقوا على ان قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل نسخ لقوله الماء من الماء ولا ان قوله الماء من الماء يدل على
نفي الغسل من غير انزال لما كان منسوخا به ولقائل ان يقول لا نسلم حجية الاحتجاج بخبر الواحد في اللغات وان
سلمنا ولكن لا نسلم ان جملة الصحابة اتفقوا على ذلك وقول البعض لا يكون حجة على غيره وان سلمنا اتفاق
الصحابة على ذلك لكن انما حكموا بكونه ناسخا لا لمدلول دليل الخطاب بل يحتمل انهم فهموا من قوله الماء
من الماء كل غسل من انزال الماء ويدل على تاكد هذا الاحتمال قوله عليه الصلاة والسلام الماء من الماء
فكان قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل ناسخا لمدلول عموم الاول لا لمدلول دليل الخطاب ولا يلزم حد
الامرين اولى من الاخر بل حمله على ما ذكرناه اولى لكونه متفقا عليه ومختلفا فيما ذكرتم الحجة الخامسة
ما روي ان رجلا من امية قال لعمر ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال الله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا من
الصلاة ان خفتم ووجه الاحتجاج به انه فهم من تخصيص القصر بحال الخوف عدم القصر عند عدم الخوف

ولم ينكر عليه عمر بل قال لقد عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلعم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها
عليكم فاقبلوا صدقته وبعلايه امتي وعمر من فصحاء العرب وقد فهما ذلك وانهم اقروا بما عليه ولقايل
ان يقول لا نسلم صحة الاحتجاج بخبر الواحد هاهنا وان سلمنا لكن يحتمل ان يعلل وعمر بنا عدم القصر على
استصحاب الحال في حالة الامن لا على دليل الخطاب وليس حمله على احد الامرين اولى من الاخر بل البنا على الاستصحاب
اولى دفعا للتعارض بين الدليل المجوز للقصر حالة الامن والدليل النافي لحجية الشاذة انه اذا قال العربي
لوكيله اشتر لي عبدا اسود فهم منه عدم الشراء الابيض حتى انه لو اشترى الابيض لا يكون ممتثلا وكذا اذا
قال الرجل لزوجته انت طالق ان دخلت الدار فهم انتفاء الطلاق عند عدم الدخول ولقايل ان يقول
ليس ذلك مفهوما من دليل الخطاب بل عدم شراء الابيض وعدم وقوع الطلاق قبل دخول الدار انما كان
مستندا الى النفي الاصلي وههنا فانه لو قال لا تشتر لي عبدا اسود وقال لزوجته ان دخلت الدار فانت
طالقة فانه لا يصح شراء العبد غير اسود ولا يقع بالزوجة الطلاق بتقدير عدم دخول الدار لبقاء
ذلك على النفي الاصلي ولو كان نفي الحكم في محل السكوت مما يدل عليه ذكر الحكم في محل المنطوق لصح شراؤه
عبدا ليس باسود وطلقت الزوجة بتقدير عدم دخول الدار وعلى هذا فكل خطاب ورد في الشرع في الصفة
بحكم مخصوص بصفة وهو منفي عما عدا تلك الصفة فهو مبني على استصحاب الحال لا على دليل الخطاب واما
الحجج العقلية فمحل الاولى انه لو كان حكم السائمة والمعلوفة سواء في وجوب الزكوة لما كان لتخصيص السائمة
بالذكر فايدة بل كان ملغزا بذكر ما يوهم نفي الزكوة في المعلوفة ولقايل ان يقول لما ذكر تمرة في اثبات
دليل الخطاب يرجع الى اثبات الوضع بما فيه من الفايدة ولا نسلم امكان اثبات الوضع بذلك سلمنا امكان
ذلك ولكن لا نسلم انه لا فايدة في تخصيص الصفة بالذكر سوى نفي الحكم المعلق بها عند عدمها وبيانه انه لو لم
يكن الفايدة له سوى نفي الحكم في محل السكوت لامتنع ورود نص خاص يدل على اثبات الحكم في محل السكوت
لما فيه من ابطال فايدة التخصيص بالذكر لمحل النطق لما يلزمه من التغرير في كلام الحكيم وهو ممتنع فان قيل
فاذا ثبت مثل ذلك الحكم في محل السكوت لم يكن مختصا للصفة بالحكم حتى يقال بان التخصيص يكون لغوا
قلنا فاذا تجرد تخصيص الصفة بالذكر لا يكون دليلا على نفي الحكم عند عدمها دون البحث عما يدل على
اثبات الحكم في محل السكوت مع عدم القطع به وليس كذلك عندكم بل نفس التخصيص دليل ووجودها
يدل على اثبات الحكم في صورة السكوت يكون تعارضا له بل امكن وجود فايدة اخرى دعت الى التخصيص
بالذكر وهي اما عموم وقوع الذكر كما في قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم
بهن واما السؤال السايل بمثل ذلك او حدوث واقعة وقعت كذلك وان لم يكن لشيء من ذلك
فامكن ان يكون ذلك الوقع وهم من توهم ان حكم الصفة بتقدير تعميم اللفظ يكون حكما لها لا حكم العموم ويكون

بذلك

بذلك منبها على اثبات الحكم فيما عدا الصفة بطريق الاولى وذلك كما لو قال ولا تقتلوا اولادكم على العموم
فقد يتوهم انه لم يرد النهي عن قتلهم عند خشية الاملاق فاذا قال ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق
كان ادل على النهي في عين حالة الخشية وان لم يكن لذلك امكن ان يكون لفايدة تعريف حكم المنطوق قد
السكوت بنصين مختلفين ازهر ادل على المقصود من التعميم لوقوع الخلاف فيه وامكان تطرق التخصيص
بالاجتهاد ليسان المكلف نوابه الاجتهاد حتى تتوزع دواعي المجتهدين في النظر والاستدلال والبحث
عن الاحكام الشرعية فتبقى عظمة طريقة كما في ساير الاصول المنصوص عليها مع فروعها فان الانكية وان
لم يكن كذلك امكن ان يكون حكم الصفة جاريا على حكم العقل الاصلي فتكون المصلحة في نظر الشارع تعريف
ذلك الحكم عند وجود الصفة النص وعند عدمها ابقاء على الحكم الاصلي كما قال لا زكوة في الغنم السايمة
وان لم يكن كذلك وكانا محكم في محل السكوت مخالفا للحكم في محل النطق فامكن ان يكون ثبوتا حكم على خلاف
حكم العقل كما في ايجاب الزكوة ويكون فايدة التخصيص على محل الصفة اختصاصه بالحكم فانه لولا النص
لما ثبت ويكون الحكم في محل السكوت منتفيا بناء على حكم العقل الاصلي فان قيل اذا سلمتم انتفاء الحكم في
محل السكوت فقد وافقتم على المطلوب قلنا ليس كذلك فان النزاع انما وقع في اسناد النفي في محل السكوت
الى دليل الخطاب لا الى النفي الاصلي وان سلمنا انه لا يكون فايدة في التخصيص سوى ما ذكر تمرة لكن يلزمه
على ما ذكر تمرة مفهوم اللقب الذي لم يقل به محصل على ما ياتي تقريره وكل ما هو جواب لكم فهو جواب
لنا هاهنا الحجة الثانية ان اهل اللغة فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب
المرسل وبين المقيد بالاستثناء والاستثناء يدل على ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذلك
الصفة ولقايل ان يقول نحن لا ننكر الفرق بين حكم الخطاب المطلق وبين حكم الخطاب المقيد بالصفة
ثبوته في محل التخصيص قطعا او ظنا وفي عين محل الصفة مشكوك في اثباته ونفيه فقد افترقا كما وقع
الافتراق بين الخطاب المطلق والخطاب المستثنى منه فيتحقق نفي الحكم في صورة الاستثناء جزما وعلى هذا
فان قيل بان العرب سوت بينهما من كل وجه فهو ممتنع وان قيل بوجوب التسوية بينهما من كل جهة
انه لا بد من الافتراق بين المطلق والمقيد بالصفة في الجملة كما وقع الافتراق بين المطلق والمستثنى
منه في الجملة فهو واقع في لا محالة الحجة الثالثة انه اذا كان التخصيص بذكر الصفة يدل على الحكم في محل
التخصيص وعلى نفيه في محل السكوت كانت الفايدة فيه اكثر مما اذا لم تدل فوجب جعله دليلا عليه ولقايل
ان يقول ما ذكر تمرة وان كان من جملة الفوايد غير ان اثبات الحكم او نفيه ما خوذ من دليله فرجع دلالة ذلك
الدليل عليه فلا قيل بكونه دليلا عليه لكون الحكم يكون داخلا فيه كان دورا كيف وانه ليس القول بكون التخصيص
دالا على نفي الحكم في محل السكوت تكثيرا للفايدة وابطال ما ذكرناه من الفوايد التي سبقت اولى

من العكس الحجة الرابعة ان التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة والتعليق بالعلة يوجب نفي الحكم
لانتفاء العلة فكذلك الصفة ولقايل ان يقول لا نسلم انه لزم انتفاء الحكم من انتفاء العلة حتى
يقال مثله في الصفة اللهم الا ان يقال باتحاد العلة فانه يلزم من نفيها نفي الحكم ولكن لا يلزم مثله في
الصفة مزيدة انه يلزم من تعدد اصناف النوع واشخاصه تعدد صفاته والا لما تعدد بل كان متحدا
من كل وجه الحجة الخامسة انه قال عليه الصلوة والسلام طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله
سبعا ولم يدل على عدم الطهارة فيما دون السبع والا لما طهر بالسبع لان السابعة تكون واردة على
محل طاهر فلا يكون طهورا بالسبع ويلزم من ذلك بطلان دلالة المنطوق وكذلك اذا قال يحرم من
الرضاع خمس رضعات لم يدل على ان ما دون ذلك لا يحرم لما كانت الخمس رضعات محرمة للاخذ
في الغسلات ولقايل ان يقول لا يلزم من كون الغسلات السبع غير دالة على نفي الطهارة فيما دون
السبع ومن كون الرضعات الخمس غير دالة على نفي الحرمة فيما دونها ان يكون المحل قبل السابعة طاهرا ولا
ان يكون ما دون الخمس من الرضعات محرما لجواز ثبوت النجاسة قبل السبع بدليل اخر غير دليل الخطاب
وكذلك جاز ان يكون ما دون الرضعات الخمس غير محرمة بدليل غير دليل الخطاب واذا انتفيا على حجج
القايلين بدليل الخطاب وتتبع ما نبها فلا يتم من ذكر حجج عول عليها القايلون بابطال دليل الخطاب
والتنبيه على ما فيها ثم تذكر بعد ذلك ما هو المختار الحجة الاولى ان تقييد الحكم بالصفة لو دل على
نفيه عند فقدها اما ان يعرف ذلك بالعقل او النقل والعقل لا مجال له في اللغات والنقل اما
متواترا او احادا ولا سبيل الى التواتر والاحاد فلا يفيد غير الظن وهو غير معتبر في اثبات اللغات
لان الحكم على لغة ينزل عليها كلام الله تعالى وكلام رسوله لم يقول الاحاد مع جواز الخطاء والغلط عليه
يكون ممتنعا ولقايل ان يقول وان سلمنا ان ذلك لا يعرف الا بالنقل ولكن لا نسلم امتناع اثبات ذلك
بالاحاد اذ المسئلة عندنا غير قطعية بل ظنية مجتهد فيها بنفي او اثبات بل غاية ما يجري فيها الخطابة
الظنية دون القطعية كما في سائر مسائل الفروع الاجتهادية كيف وان اشتراط التواتر في اثبات
اللغات امكان يكون في كل كلمة ترد على اهل اللغة او في البعض دون البعض والقول بالتفصيل تحكم
غير معقول كيف وانه لا قايل به وان كان شرطا في الكل فذلك مما يفضي الى تعطيل التمسك بالكتاب
اللغة لتعذر التواتر فيها ويلزم من ذلك تعطيل العمل بالكتاب والسنة والاحكام الشرعية
والمحذور في ذلك فوق المحذور في قبول خبر الواحد المعروف بالعدالة والضبط والمعرفة وهو يطرق
الكذب او الخطا عليه مع ان الغالب صدقه وصحة نقله ولهذا كان العلماء في كل عصر والى زماننا هذا
يكتفون في اثبات الاحكام الشرعية المستندة الى الالفاظ اللغوية بنقل الاحاد المعروفين بالثقة والمعرفة

كالاصمعي والخليل وابي عبيدة الحجة الثانية انه لو كان تقييد الحكم بالصفة يدل على نفيه عند
عدمها لما حسن الاستفهام عن الحكم في حالة نفيها لا عن نفيه ولا اثباته لكونه استفهاما عاريا عليه اللفظ
كالقائل له لا تقل لزيد اف فانه لا يحسن ان يقال فهل اضربه فانه لا يحسن ان يقال فهل اضربه ولا شك في حسنه
فانه لو قال اذا الكلب عن غنمك السائمة فانه يحسن ان يقال وهل اريقها عن المعلوفة ولقايل ان يقول حسن
الاستفهام انما كان لطلب الاجمال والايضاح لكون دلالة الخطاب ظاهرة ظنية غير قطعية ولهذا فانهم لا يستحسنون
الاستفهام حتى قال رايت اسدا وجوابه هل الشجاع الذي هو الاسد المخصوص او انسانا شجاعا وهل رايت البحر الذي هو الماء المخصوص او انسانا كريما وهل رايت السلطان نفسه
او عسكره مع ان لفظه ظاهر في احد المعنيين دون الاخر وخرج على هذا حسن الاستفهام في فحوى
الخطاب لكونه تابعا في دلالته على ما سبق حقا انه لو كان طريقنا اتباع الاستفهام الحجة الثالثة لو كان
تعليق الحكم على الصفة يدل على نفيه عن غير المتصف بها كان في المخبر كذلك مردودة اشتراك الامر
في التخصيص بالصفة واللازم ممتنع ولهذا فانه لو قال رايت الغنم السائمة ترعى فانه لا يدل على عدم
رؤية المعلوفة منها ولقايل ان يقول لا استبعاد بالخبر لان كثيرا ما يرجع اليه المنكرون لدليل
الخطاب الا انه ممنوع عند القايلين بدليل الخطاب ولا فرق عندهم في تعليق الحكم بالصفة بين الامر
والخبر ولهذا فانه لو قال القايل الفقهاء الشافعية فضلاء ايمة فان سامعه من فقهاء الحنفية وغيرهم
تميز نفسه عن ذلك وتكبر عن سماعه لوصفه لهم بذلك بل لما فيه من الايحاء بسلب ذلك عن الباقين
بما فيه وهذا التصور مما لا يختلف فيه الامر والخبر عندهم وان سلمنا امتناع ذلك في الخبر فما حاصل ما ذكره
يرجع الى القياس في اللغة وهو ممتنع لما سبق وبتقدير صحة القياس في اللغة فالفرق بين الخبر والامر
ظاهر وذلك انه اذا اخبر وقال رايت خبرا سمينا ومحاطبا مرطبا جنيا انما يعتبر تماثلهما وعلمه
ولا يلزم من مشاهدته لذلك ان يكون قد شاهد ما ليس على هذه الصفة واذا قال لعبده اشتر خبزا
سمينا ومحاطبا مرطبا جنيا مع علمه بانا نجد المحتكار والمحتكر والمرطب والرطب الباية تما يباع في السوق فقد
لذلك انما قصد به البيان وتمييز ما يشترب فما لا يشترب فكان النفي ملازما للاثبات الحجة الرابعة
ان اهل اللغة نوعوا بين العطف والنقض فقالوا قول القايل اضرب الرجال الطوال والقصار فالقصار
عطف وليس بنقض للاول ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال مقتضيا لنفي الضرب عن القصار لكان
نقضا لا عطفا وهو بعيد عن التحقيق وذلك ان قول القايل اضرب الرجال الطوال انما يدل على امتناع
ضرب القصار بتقدير اختصاص الطوال بالذكر واذا عطف القصار فلا يكون مختصا للطوال بالذكر
فلا يدل على نفي الضرب عن القصار ثم هو منتقض بالتخصيص بالغاية كما لو قال القايل لغيره صم الى غروب الشمس

يدل على ان حكمنا بعد الغاية مخالف لما قبلها ومع ذلك فانه لو قال له صم الى غروب الشمس والى نصف
الليل فانه لا يكون نقضا الحجة الخامسة انه لو كان تعليق الحكم بالصفة دالا على نفيه عن غير الموصوف بها
لما حسن الجمع بين قوله اذا زكوة السائمة وبين قوله والمعلوفة لما بينهما من التناقض كما لا يحسن ان يقول لا تقول
لزيد اف واضرب به ولقايل ان يقول انما لا يحسن ذلك ان لو قيل بالمناقضة وليس كذلك على ما سبق في الحجة
الرابعة قبلها هذا اذا كان طريق العطف واما ان قال بعد ذلك اذا زكوة المعلوفة فانما لم يمتنع لان غايته ان
صريح قوله اذا زكوة الغنم المعلوفة وقع معارضا لدليل الخطاب فالمعارضة غير ممتنعة ولا يلزم من عدم
جواز مثل ذلك في فحوى الخطاب امتناعه في دليل الخطاب اذ هو قياس في اللغة وهو ممتنع لما سبق
في تقدير حجة القياس في اللغة فالفرق ظاهر وذلك لان امتناع ذلك في فحوى الخطاب انما كان بناء على
لا فيما ظن على ما سبق ودليل الخطاب قطعي ولا يلزم من امتناع معارضة المقطوع امتناع معارضة
المظنون ثم يلزم عليه التخصيص بالغاية كما سبق الحجة السادسة ذكرها ابو عبد الله البصري والقاضي
عبد الجبار وهي ان المقصود من الصفة انما هو تمييز الموصوف بها عما سواه وكذلك المقصود من الاسم
انما هو تمييز المسمى عن غيره وتعليق الحكم بالاسم كما لو قال زيد عالم لا يدل على نفي العلم عمن لم يتم باسم زيد
فكذلك تعليق الحكم بالصفة ولقايل ان يقول لقياس التخصيص بالصفة على التخصيص بالاسم قياس في اللغة
فلا يصح ولئن صح فلا نسلم ان تعليق الحكم بالاسم لا يدل على نفي الحكم عما سواه كما يأتي وان سلم عدم دلالة على
ذلك فانما يلزم مشاركة التعليق بالصفة له في ذلك ان لم يتبين ان مناط عدم دلالة التعليق بالاسم لكونه
موضوعا للتمييز وهو غير مسلم ثم الفرق بينهما ان شعور المتكلم بالاسم العام المقيد بالصفة الخاصة بالنسبة
له تلك الصفة اتم من شعور المتكلم باسم احد الجنسين بالجنس الاخر عند ذلك فلا يلزم من عدم دلالة
التخصيص بالاسم مثله في الصفة كيف وهو منقوض بالتخصيص بالغاية فانها مقصودة للتمييز ومع ذلك
فهو دال على ان حكم ما بعد الغاية مخالف لما قبلها الحجة السابعة ان تعليق الحكم بالصفة لا يدل على نفيه عن غير
الموصوف بها لانه يصح ان يقال في الغنم السائمة زكوة فلا زكوة في المعلوفة منها ولو كان قوله في الغنم السائمة
زكوة يدل على نفيها عن المعلوفة لما اجتمع الى العبارة الاخرى لعدم تأديتها ولقايل ان يقول كون الحكم في محل
السكوت مستفادا من دليل الخطاب لا يمنع من وضع عبارة خاصة اذ هو ابلغ في الدلالة واقرب الى حصول
المقصود كما لا يمتنع ذلك من التقييد بالغاية كما تقدم ذكره الحجة الثامنة ان القول في الغنم السائمة زكوة
له دلالة منطوقة على وجوب زكوة السائمة فلو كان له دلالة مفهوم مجازا لزم ابطال حكم المنطوق وتبقية حكم دلالة
المفهوم كما يجوز ان يبطل حكم دليل الخطاب ويبقى حكم صريح الخطاب وهو ممتنع ولقايل ان يقول دليل
الخطاب انما هو متفرع من تخصيص الحكم بالصفة فاذا بطل حكم الصفة فلا تخصيص ومع عدم التخصيص فلا دلالة

لدليل الخطاب فهو منقوض بالتخصيص بالعام الحجة التاسعة انه ليس في لغة العرب حكم يدل
على المتضادين معا فلو كان قوله في الغنم السائمة زكوة دالا على نفي الزكوة عن المعلوفة لكان اللفظ
الواحد دالا على المتضادين معا وهو ممتنع ولقايل ان يقول لا نسلم انه ليس في اللغة لفظ يدل على
المتضادين معا بدليل ما ذكرناه من الالفاظ المشتركة على المسميات المتضادة مما كانت او
اضدادا ولئن سلمنا امتناع ذلك ولكن انما يمتنع ذلك بالنظر الى جهة واحدة من دلالة اللفظ واما
من جهتين فلا ذلك وهذا هنا الدال على وجوب الزكوة في السائمة هو الخطاب والدال على نفي الزكوة
عن المعلوفة دليل الخطاب وهما جهتان ثم ما ذكرته منقوض بالتخصيص بالغاية الحجة العاشرة ان صورة
الغنم السائمة مخالفة لصورة الغنم القليلة سائمة وعندنا اختلاف الصورتين لا يلزم من ثبوت الحكم في
احداهما ثبوته في الاخرى ولا عدمه مجازا اشتراك الصورتين المختلفة في احكام ما نتراقها في احكام
واذا لم يكن ذلك لازما لم يلزم من الاخبار عن حكم في احد الصورتين الاخبار عنه في الصورة الاخرى
لا وجودا ولا عدما ولقايل ان يقول متى لا يلزم من ثبوت الحكم في احد الصورتين نفيه في الصورة
الاخرى اذا كان ذلك الحكم قد علق ثبوته باسم العام الموصوف بصفة خاصة واذا لم يكن لا نسلم ممنوع ودعوى
محل النزاع والثاني نسلم وعلى هذا فالقول بانه لا يلزم من الاخبار عن حكم احد الصورتين المختلفتين
الاخبار عن الصورة الاخرى مطلقا لا يكون صحيحا خلافا له منتقض بفحوى الخطاب فان صورة المنطوق
بالحكم فيها مخالفة لصورة المسكوت عنها ومع ذلك فان الحكم الثابت في صورة النطق لازم ثبوته في صورة
السكوت والاخبار عنه في احداهما اخبار عنه في الصورة الاخرى واذا بنينا على ما اردناه من التنبيه على
ابطال الحجج الواهية فلا بد من الاشارة الى ما هو المختار في ذلك واقرب ما يقال فيه مسلكان المسلك
الاول انه لو كان تعليق الحكم على الصفة من جهة النفي عند عدمها لما كان ثابتا مع عدمها لما يلزمه من مخالفة
الدليل وهو على خلاف الاصل لكنه ثابت مع عدمها ودليله قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فان النهي عن قتل الاولاد وقع معلقا
بخشية الاملاق وهو منفي عنه ايضا في حالة عدم خشية الاملاق فان قيل تعليق الحكم بالصفة عندنا
انما يكون دليلا على نفيه حالة عدم الصفة اذا لم يكن حالة عدم الصفة اولى باثبات حكم الصفة كما ذكرناه
من حكم زكوة السائمة والمعلوفة واما اذا كان الحكم في حالة عدم الصفة اولى بالاثبات من حالة وجود
الصفة فلا وههنا تحريم القتل حالة عدم خشية الاملاق اولى من التحريم حالة خشية الاملاق فكان
التنصيص على تحريم القتل حالة خشية الاملاق معرفا لحالة عدم الخشية بطريق الاولى وكان ذلك من
باب فحوى الخطاب لا من باب دليل الخطاب قلنا هذا ما ان استمر لكم في هذه الصورة فلا نسلم فيما تم

ولا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة وفي قولهم ولا تأكلوها إسرافا وبدارا أن يكبروا وفي قولهم ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء إن أردن تحصنا فإن الذي في جميع هذه الصور ليس هو أولى من صورة السكوت فإن النهي
عن أكل قليل الربا لليل أولى من كثيره ولا النهي عن أكل مال اليتيم من غير إسراف أولى من الإسراف ولا النهي
عن الإكراه على التحصن حالة إرادة الزنى أولى من حالة إرادة الزنى ومع ذلك فالحكم في أكل مسرفا وفاقا قبل
مخالفة دليل الخطاب في هذه الصورة إنما كان لمعارض ولا يلزم مخالفته عند عدم المعارض قلنا وإن كان
ثبوت الحكم في صورة السكوت على خبر ثبوته في صورة النطق لدليل ولكن يجب أن يعتقد أنه من غير مخالفة
دليل لما فيه من رفع مخدوم المعارضة ولو كان دليلا لخطاب دليلا لزم من ذلك التعارض وهو خلاف
الأصل المسلك الثاني أن تعليق الحكم بالصفة لو كان مما يستفاد منه الحكم عند عدم الصفة لم يخل إما
أن يكون ذلك مستفادا من صريح الخطاب أو من جهة أن تعليق الحكم بالصفة يستدعي فائدة ولا
فائدة سوى نفي الحكم عند عدم الصفة أو من جهة أخرى الأول محال فإن صريح الخطاب يوجب الزكوة في السائمة
بغير صحيح بنفيها في المعلوفة كيف وإن ذلك مما لا قائل به والثاني أيضا ممتنع لما ذكرناه من الوجوه الكثيرة
في إبطال الحجة الأولى لقائلين بدليل الخطاب والثالث فالأصل عدمه وعلى مدعيه بيانه ولنختم بهذه
المسألة تخصيص الأوصاف التي نظرا وترتيل لكقول السائمة تجب فيها الزكوة والحكم كالحكم نفيا وإثباتا
والماخذ من الطرفين فعلى ما عرف والمختار كالمختار ثم **المسألة الثانية** اختلفوا في الحكم المعلق على
شرط بكلمة إن هل الحكم على العدم عند عدم ذلك الشرط أم لا فذهب ابن سريج والقاضي من أصحاب
الشافعي والكرخي وأبو الحسين البصري إلى أن الحكم على العدم مع عدم ذلك الشرط وذهب القاضي أبو بكر
والقاضي عبد الجبار وأبو عبد الله البصري إلى أن الحكم لا يكون على العدم عند عدم الشرط وهو المختار ودليلنا
أن ما علق عليه الحكم بكلمة إن إما أن لا يكون شرطا للحكم أو يكون شرطا فإن كان الأول فلا يلزم من نفيه نفي الحكم
وإن كان شرطا فلا يخلو إما أن يكون هو لزوم الشرط انتفاء الحكم المعلق عليه مطلقا عند انتفائه ولا يكون
لأنه إما الأول محال وإلا لامتنع وجود الحكم المعلق على الخوف بكلمة إن في قوله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا
من الصلوة إن خفتم وهو خلاف الإجماع وإن كان الثاني فهو المطلوب فإن قيل هو من لوازمه بتقدير
عدم المعارض وليس من لوازمه بتقدير المعارض ثم ما ذكرتم معارض بما يدل على نقيضه وبيانه
أن كلمة إن مستعملة في اصطلاح أهل اللغة بالشرط والأصل في الإطلاق الحقيقة ولأن قول القائل لغيره
إن دخل زيد الدار فأكرمه في معنى قوله دخول زيد الدار شرط في إكرامه فكان ما دخلت عليه كلمة إن شرطا
في الحكم وإذا كان شرطا لزم من عدمه عدم المشروط ويدل عليه ثلاثة أمور الأول أن يعلى بن أمية فهم
من تعليق القصر على الخوف بكلمة إن عدم القصر عند عدم الخوف حيث سأل عمر وقال ما بالنا نقصر وقد أمنا

وقد قال الله تعالى فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة إن خفتم وأقره عمر على ذلك وقال له لقد عجبت
مما عجبت منه فسألت رسول الله صلعم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
وفهم عمر ويعلى ذلك مع التقرير للشبهة على ما نبهناه دليل ظاهر على المعنى عند العدم الثاني أن الآية
متفقة على أن الحرج شرط لوجود العلم والقدرة والإرادة ومحو ذلك وإن المحول شرط لوجوب الزكوة وتعلقها
بانتفاء العلم والقدرة والإرادة عند عدم الحياة وبانتفاء وجوب الزكوة عند عدم الحول وهو لا
يلزم من وجود وجود الحكم فيلزم أن يكون كل مرة مختلفين لا يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ولا من
عدمه عدمه شرطا وهو محال فإن أجاب أنا لا نسلم أن ما دخلت عليه كلمة إن شرط ولكن لا نسلم أنه
يلزم من عدمه عدم المشروط وإنما الاستدلال بقضية يعلى بن أمية فليس فيه ما يدل على أن عدم الخوف
مانع من ثبوت القصر دونه بل لعله فهم أن الأصل عدم القصر وحيث ورد القصر حالة الخوف بقوله فليس
عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة إن خفتم ولم يوجد ما يدل على القصر حالة عدم الخوف فيبقى على حكم
الأصل فإن قيل فما ذكرتم من الاحتمال إنما يصح إن لو كان الأصل في الصلوة الإتمام وليس كذلك بل الأصل
في الصلوة عدم الإتمام ودليله ما روي عن عائشة أنها قالت كانت الصلوة في السفر والحضر ركعتين فأقرت
في السفر وزيدت في الحضر فلم يبق للتعجب وجه سوى دلالة أشرنا إليه الخوف على عدم القصر عند عدمه قلنا
الصلوة المشروعة بدءا ركعتين لا أنهما مقصورة كصلوة الصبح ولا نفلها قصرا وإنما المقصودة اسم لما جوز
الاقتصار عليه من الركعتين في الرباعية ولفظ القصر لفظ الاقتصار على الركعتين من الرباعية فأطلق
لفظ القصر في الآية مشعر بسابقة وجوب الإتمام لا محالة وإذا كان الإتمام هو الأصل السابق على القصر فقد
بطل ما ذكرتم كيف وإن ما ذكرناه من الاحتمال هو الأولى وإلا فلو كان أشرنا إليه الخوف في القصر ما من
القصر مع عدمه لما جاز القصر مع عدم الخوف وكان القصر على خلاف الدليل وهو ممتنع من غير ضرورة
وأما عدم العلم والقدرة وعدم وجوب الزكوة عند عدم الحول وعدم الحول فليس في ذلك ما يدل على
أن عدم الشرط مانع من وجود الحكم مع عدمه ولا بد بل غايته أن الحكم قد ينتفي في بعض صور نفي الشرط و
النزاع فيه وإنما النزاع في لزوم انتفائه من انتفاء شرطه ولا بد وأما الوجه الثالث فالوجه في جوابه
أن يقال لا يلزم من كون الشرط لا يلزم من ثبوته ثبوت الحكم ولا من نفيه إذا كان غير الشرط مشاركا
في هذه الصفة أن يكون شرطا لأنه لا يمتنع أن يكون المختلفات في عارض عام لها كيف وإن معنى كون
الشيء شرطا لغيره أنه متى كان مجال المشروط بمعنى أنه إذا تحقق الشرط لا يجوز تحقق المشروط عند تحقق
مقتضيه ودفعا لتوهم من يتوهم أن الخطاب لو ورد مطلقا مجازا أن لا يكون المشروط بذلك الشرط وإذا ورد
كما لو قال القائل صح بالشاة إن كانت عوراء فإنه لو قال صح بالشاة مطلقا مجازا أن يتوهم منه أنه لا يجوز

التخيير بالعوراء فكان ذكر الشرط للدفع هذا الوهم وعلى هذا فلا يلزم ان يكون كل شيء شرطا لكل شيء كما قالوا
الا ان يكون على هذا النحو الذي ذكرناه ولم يدرك ذلك وان سلم ان الشرط يمنع وجود المشروط دون لكن
فقد اذا امكن قيام شرط مقام ذلك الشرط واذا لم يقم مقامه شرط اخر الاول ممنوع والثاني مسلم وهذا هو
مذهب القاضي عبد الجبار وابي عبد الله البصري وعلى هذا فكونه شرطا يتحقق بانتفائه الحكم عند انتفائه
اذا لم يقم غيره مقامه وان لم يثبت اذا قام غيره مقامه فلم قلتم ان غيره لم يقم مقامه في الشرطية مع ان لفظ
الاشتراط لا يدل على وجود شرط اخر ولا على عدمه فان قيل اذا قال القائل لغيره ان دخل زيد الدار
فاعطه درهما معناه ان الشرط هو دخول الدار في عطيتك له وذلك يقتضي ان يكون كان الشرط هو دخول
اللام لان لام الجنس تقتضي العموم ولان قوله ان دخل الدار فاعطه درهما يقتضي عدم الاعطاء عند عدم
الدخول فلو قام شرط اخر مقامه لزم منه مجاز الاعطاء مع عدم الدخول فيقتضي الشرط الاول امتناع
وجود شرط اخر يقوم مقامه لما فيه من اخراج الشرط الاول عن كونه شرطا قلنا جواب الاول انا لا نسلم
معنى قوله ان دخل الدار هو الشرط بل هو شرط وذلك لا يمنع من شرط اخر وبتقدير ان يكون هيهنا زيادة لم يدل
عليها فلا يصار اليها وجواب الثاني انا لا نسلم ان قوله ان دخل الدار يقتضي عدم الاعطاء عند عدم الدخول
مطلقا بل اذا لم يقم غيره مقامه لكن قد يمكن ان يقال هيهنا اذا سلم انما اذا لم يقم غيره مقامه ان عدمه
يقتضي العدم فالاصل عدم قيام غيره فاقتضى عدمه العدم وربما احتج القاضي عبد الجبار وابو عبد الله
البصري بانه لو منع الشرط من ثبوت الحكم عند عدمه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا يمنع من تحريم الاكراه على الزنا عند عدم ارادة التحصن وهو محال مخالف للاجماع ولقائل ان يقول
ذكر ارادة التحصن ربما كان لكونه شرطا في الاكراه لاستحالة تحقق الاكراه على الزنا في حق من هو مريد له حتى
مريد للتحصن لا لانه شرط في تحريم الاكراه على الزنا والله اعلم **المسألة الثالثة** اختلفوا في الخطاب
اذا ورد الحكم مغيا كما في قوله تعالى اتموا الصيام الى الليل وقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وفي بقية هل يحل له
بعد حتى تنكح زوجا غيره وقوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد فقد ذهب كثير من الفقهاء وجماعة من المتكلمين
كالقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسين البصري وغيرهم ان ذلك يدل على نفي الحكم
فيما بعد الغاية وخالف في ذلك اصحاب ابي حنيفة وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وهو المختار
وذلك لانه لو دل تقييد الحكم بالغاية المحدودة على نفي الحكم فيما بعد الغاية لم يخل اما ان يدل عليه بصريح
لفظه او بانه لم يكن والاصل نفي الحكم فيما بعد الغاية لما كان التقييد مفيدا بالغاية اذ ليس جهة اخرى الاولى
من حاله لان اللفظ بصريحه لم يدل على نفي الحكم بعد الغاية والثاني انما يلزم ان لو لم يكن للتقييد فائدة
سوى ما ذكروه وليس كذلك بل جاز ان يكون فائدة التقييد تعريف بقاء ما كان بعد الغاية على ما كان

قبل الخطاب

قبل الخطاب اي انه غير متعرض فيه لاثبات الحكم ولا نفيه وان كان الثالث فالاصل عدمه
وعلى مدعيه بيانه وايضا فانه لا مانع من ورود الخطاب فيما بعد الغاية بمثل الحكم السابق
قبل الغاية بالاجماع وعند ذلك اما ان يكون تقييد الحكم بالغاية نافيا للحكم فيما بعدها او لا يكون
والاول يلزم منه اثبات الحكم مع تحقق ما ينفيه وهو خلاف الاصل وان كان الثاني فهو المطلوب
فان قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه وهو انه كلمة حتى والى لانتهاء الغاية وهي
جارية مجرى قوله صوموا صوما اخره الليل ولو قال ذلك لمنع من وجوب الصيام بعد مجيء الليل
لانه لو وجب الصوم بعد ذلك لصارت الغاية وسطا وهو ممتنع ولهذا فانه لو قال القائل بعتك
زيدا درهما حتى يقوم واخر به عن احتمال يتوب فانه لا يحسن الاستفهام بعد ذلك وان يقال فهل
اعطيه اذا قام وهل اخر به اذا تاب ولولا ان التقييد بالغاية يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية لما
كان كذلك قلنا لا نسلم ان الى وحتى لانتهاء الغاية وانما جارية مجرى قوله صوموا صياما اخره
الليل غير ان الخلاف انما هو في ان تقييد الحكم بالغاية هل يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وذلك
غير لازم من التقييد بالغاية بل غايته ان دلالة التقييد بالغاية على ان ما بعدها غير متعرض فيه
بالخطاب الاول لا يمنع ولا اثبات ولا يلزم من وجود صوم بعد الغاية ان يصير الغاية شرطا بل هي
غاية للصوم المامور به اولا وانما نصير وسطا ان لو كان الصوم فيما بعد الغاية مستندا الى الخطاب
الذي قبل الغاية وليس كذلك وانما انه لا يحسن الاستفهام عند قوله لا تعط زيدا درهما حتى يقوم
واخر به حتى يتوب لان ما بعد الغاية مسكوت عنه غير متعرض له بنفي ولا اثبات فلا يحسن
الاستفهام فيما لا دلالة للفظ عليه كما قبل الامر بالاعطاء والضرب **المسألة الرابعة** اختلفوا
في تقييد الحكم بعدد مخصوص هل يدل على ان ما عدا ذلك العدد بخلافه ام لا والحق في ذلك
هو التفصيل وهو ان الحكم اذا قيد بعدد مخصوص فمنه ما يدل على ثبوت ذلك الحكم فيما زاد على
ذلك العدد بطريق الاولى وذلك كالرجم الله جلد الزاني بمائة وقال اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل
خبثا فانه يدل على تحريم ما زاد على المائة وان ما زاد على القلتين لا يحمل خبثا بطريق الاولى
لان ما زاد على المائة وعلى القلتين فيه المائة والقلتان وزيادة وهل يدل ذلك على ان الحكم
فيما دون المائة ودون القلتين على خلاف الحكم في المائة والقلتين هذا موضع الخلاف ومنه
ما لا يدل على ثبوت الحكم فيما زاد على العدد المخصوص بطريق الاولى وذلك كما اذا اوجب جلد
الزاني مائة او اباحة فانه لا يدل على الوجوب والاباحة فيما زاد على ذلك بطريق الاولى بل هو مسكوت
عنه مختلف في دلالته على نفي الوجوب والاباحة فيما زاد متفق على ان حكم ما نقص عن حكم المائة لدخوله

تحتها لامع الانتصار عليه والمختار فيما كان مسكوتا عنه ولم يكن الحكم فيه ثابتا بطريق الاولى من هذه
الصور ان تخصيص الحكم بالعدد لا يدل على انتفاء الحكم فيه لما ذكرناه في المسائل المتقدمة ومن نازع في ذلك
فلا في احتجاجه على مذهبه عما ذكرناه فيما تقدم وقد مر ما فيه **المسئلة الخامسة** اتفق الكل على ان
مفهوم اللقب ليس بحجة خلافا للدقاق واصحاب احمد بن حنبل وصورته ان نقول الحكم اما باسم جنس
كالتخصيص على الاشياء الستة بتحريم الربا او باسم علم كقول القايل زيد قايم او قام والمختار انما هو
مذهب الجمهور لكن نحتج بعض القايلين بابطاله بحجج لا بد من الاشارة اليها والتنبيه على ما فيها
ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار الحجة الاولى لو كان مفهوم اللقب حجة لبطل القياس وذلك ممتنع
وبيان لزوم ذلك ان القياس لا بد فيه من اصل وحكم الاصل اما ان يكون منصوصا او مجمعا عليه فلو كان
النص على الحكم في الاصل او الاجماع عليه يدل على ثبوت الحكم عن الفرع فالحكم في الفرع ان ثبت بالنص او
الاجماع فلا قياس وان ثبت بالقياس على الاصل ففي منع ما فيه من مخالفة النص او الاجماع الدال على نفي
الحكم في الفرع ولقايل ان يقول ما النص الوارد في الاصل وان دل على ثبوت الحكم في الفرع فليس بصريح بل بمفهومه
وذلك مما لا يمنع عند القايلين به من اثبات الحكم بمعقول النص وهو القياس فلا يفضي الى ابطال القياس
وغاية التعارض الابطال الحجة الثانية انه لو كان مفهوم اللقب حجة ودليلا لكل القايل اذا قال
عيسى رسول الله فكانه قال محمد ليس برسول الله ولذلك اذا قال زيد موجود فكانه قال الاله ليس
بموجود وهو كفر صراح ولم يقل بذلك قايل ولقايل ان يقول من المحتمل انما لا يكون المتكلم بذلك
كافرا اذا لم يكن منتهاه الدلالة لفظه او كان منتهاها غير انه لم يرد بلفظه ما دل عليه مفهومه
واما اذا كان منتهاه الدلالة لفظه وهو مريد لمدلولها فانه يكون كافرا الحجة الثالثة انهم قالوا
اذا قال القايل زيد ياكل لا يفهم منه ان غيره لم ياكل ولقايل ان يقول لا يفهم منه ذلك من يعتقد
دلالة مفهوم اللقب او من لا يعتقده الاول ممنوع والثاني مسلم وعدم فهم ذلك بالنسبة الى من
لا يعتقد دلالته لا يدل على عدم دلالته في نفسه الحجة الرابعة انه لو كان مفهوم اللقب دليلا
لما حسن من الانسان ان يخبر ان زيدا ياكل الا بعد علمه ان غيره لم ياكل والا كان مخبرا بما يعلم انه
كاذب فيه او بما لا يامن فيه من الكذب وحيث استحسن ذلك العقلاء مع عدم علمه بذلك دل على عدم
دلالته على نفي الاكل عن غير زيد ولقايل ان يقول اذا اخبر بذلك فلا يخلو اما ان يكون عالما بان غير
زيد ياكل او غير عالم بذلك وعلى كل التقديرين مفهومه لعدم علمه بذلك فاحدى الحالتين وعلمه
بوقوع الاكل من غير زيد في الحالة الاخرى فان الظاهر من العاقل انه لا يخبر عن نفي ما لم يعلمه ولا
نفي ما علم وقوعه حتى انه لو ظهر منه ما يدل على ارادة نفي ما دل عليه لفظه عند القايلين به لقد

كان

كان مستقيما والمختار في ابطاله ما سبق في المسائل المتقدمة واما تاويل الخصوم وجوابها فعلى ما سبق في مفهوم
التقييد بالصفة وربما احتجوا في خصوص هذه المسئلة بحجة اخرى وهو انه لو تحاكم شخصان نقالا احدهما
للاخر اما انا نابس لم ولا احب ولا امراة زانية فانه يتبادر الى الفهم من ذلك نسبة الزنى الى زوجة
خصمه وامه واخته ولهذا قال اصحاب احمد بن حنبل ومالك بوجوب حد القذف عليه وجوابه ان
ذلك ان فهم منه فانما يفهم من قرينة حاله لا من دلالة مقاله بدليل ما اسلفناه ولذلك لم يكن حد القذف
عندنا واجبا بذلك وعلى هذا يكون الحكم في مفهوم الاسم العام المستثنى كقوله لا تبيعوا الطعام بالطعام **المسئلة**
السادسة اختلفوا في تقييد الحكم بانما كقوله عليه الصلوة والسلام انما الشفعة فيما لم يقسم وانما الاعمال بالنيات
وانما الولاء لمن اعتق وانما الربى في النسيئة هل يدل على الحصر ام لا فذهب القاضي ابو بكر والغزالي والطوسي
وجماعة من الفقهاء الى انه ظاهر في الحصر محتمل للتاكيد وذهب اصحاب ابي حنيفة وجماعة ممن انكر دليل
الخطاب الى انه لتاكيد الاثبات ولا دلالة على الحصر وهو المختار وذلك لان كلمة انما قد ترد ولا حصر كقوله
انما الربى في النسيئة وهو غير منحصر في النسيئة لانعقاد الاجماع على تحريمه بالفضل فانه لم يخالف فيه سوى
ابن عباس ثم رجع عنه وقد ترد والمراد بها الحصر كقوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وعند ذلك يجب اعتقاد كونها
حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وهو تاكيد اثبات الخبر المسند انفيا للتجوز والاشتراك عن
اللفظ لكونه على خلاف الاصل ولان كلمة انما لو كانت للحصر لكان ورودها في غير الحصر على خلاف الدليل
وهو خلاف الاصل فان قيل ولم لم يكن للحصر لكان فهم الحصر في صورة الحصر من غير دليل وهو خلاف
الاصل قلنا انما يكون فهم ذلك من غير دليل لو كان دليلا لحصر منحصر في كلمة انما وليس كذلك **المسئلة**
الثامنة اختلفوا في قوله عليه الصلوة والسلام الاعمال بالنيات وفي قول القايل العالم زيد وصديقي زيد
هل يدل على حصر الاعمال فيما كان منويا وعلى حصر العالم والصديق في زيد فذهب الحنفية والقاضي ابو بكر
وجماعة من المتكلمين الى انه لا يدل على الحصر وذهب الغزالي والطوسي وجماعة من الفقهاء الى انه يدل
على الحصر والمختار انه لا يدل للاسباب المتقدمة فان قيل لو لم يكن ذلك والا على حصر الاعمال في
المنوي والعالم والصديق في زيد لكان المستفاد اعم من حيث وكان ذلك كذبا في الوقائع المحسوسة فان و
الانسان زيد قلنا انما يلزم الكذب الكذب ان لو كانت الالف واللام في الاعمال للعموم فانها تنزل
منزلة قولهم كل عمل منوي وهو كاذب كما في قولهم كل حيوان انسان وليس كذلك بل هي ظاهرة في البعض
فكانه قال بعض الاعمال بالنيات وذلك صادق غير كاذب وكذلك الحكم في قول العالم زيد وكذلك قوله
صديقي زيد ليس بكاذب عاما في كل صديق بل كانه قال بعض اصدقائي زيد حتى انه لو ثبت ان الالف واللام
اذا دخلت على اسم الجنس تكون عامة وكان المتكلم مريدا للتعميم فانه يكون كاذبا بتقدير ظهور عالم

وصديق احوله وكان قوله والا على اخمر لا محالة وربما قيل في ابطال القول بالمحرات لو كان قوله العالم
زيد وصديق زيد يدل على حرها لم والصديق في زيد لكان اذا قال العالم زيد عمرو وصديق
زيد وعمرو متناقضا وليس كذلك باتفاق اهل اللغة وليس بحق فان للخصم ان يقول انما يكون ذلك
متناقضا لشرط ان يتجرد قوله الاول عما يغيره واما اذا عطف عليه قوله عمرو صار الكل كالجملة الواحدة
وكان قوله العالم زيد مع الانفراد مغايرا في دلالته لقوله العالم زيد عمرو وهذا كما لو قال له على عشرة ثم
بعد حين قال الا خمسة فانه لا يقبل لما فيه من مناقضة لفظه الاول ولو قال له على عشرة الا خمسة على
الاتصال كان مقبولا لعدم تناقضه ولا اختلاف الدلالة لما اختلف المحال لكان الواجب لا يقبل استثناؤه
في الصورتين او يقبل فيهما وهو حق **المسئلة الثامنة** اختلفوا في قوله لا عالم في البلد الا زيد الذي عليه
الجمهور واكثر منكري المفهوم انه يدل على نفي كل عالم سوى زيد واثبات كون زيد عالما وذهب بعض منكري
المفهوم الى ان ذلك لا يدل على كون زيد عالما بل هو نطق بالمستثنى منه وسكوت عن المستثنى ومعنى خروج
المستثنى عن المستثنى عنه انه لم يدخل في عمومه المستثنى عنه وانه لم يتعرض فيه لكون زيد عالما لا نفيا
ولا اثباتا والحق انما هو مذهب الجمهور ويدل عليه ما بيناه فيما تقدم من ان الاستثناء من النفي اثبات
وان قول القائل لا اله الا الله نفي للالهية عن غير الله تعالى واثبات لصفة الالهية لله تعالى وقد رددنا ما احسن
تقريره وحققنا وجه الانفصال عن كل ما ورد عليه من الاشكالات فعليك بالالتفات اليه ونقله
الى ههنا **المسئلة التاسعة** اتفق القائلون بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل النطق بالذكر
يخرجه مخرج الاغلب لا مفهوم له وذلك كقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي
دخلتم بهن وقوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما وقوله عليه الصلوة والسلام ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل وقوله عليه الصلوة والسلام لا يستنجي بثلاثة احجار فان تخصيصه بالذكر لمحل النطق
في جميع هذه الصور انما كان لان الغالب ان الربيبة انما تكون في حجر وان الخلع لا يكون الا مع
الشقاق وان المرأة لا تزوج نفسها الا عند عدم اذن الولي لها وابائه من تزويجها وان الاستنجاء
لا يكون الا بالحجارة وكذلك في كل ما ظهر سبب تخصيصه بالذكر كسؤال سائل او حدوث حادثة او غير
ذلك مما سبق ذكره من اسباب التخصيص وعلى هذا فلو لم يظهر سبب يوجب تخصيص محل النطق بالذكر
دون محل السكوت بل كانت الحاجة اليهما والى ذكرهما مع العلم بهما مستوية ولم يكن الحكم في محل السكوت
اولى بالشرع وبالجملة لو لم يظهر سبب من الاسباب الموجبة للتخصيص سوى نفي الحكم في محل السكوت فهل
يجب القول بنفي الحكم في محل السكوت تحقيقا لفائدة التخصيص او لا يجب ان قلنا انه لا يجب كان التخصيص
بالذكر عبثا خاليا عن الفائدة وذلك مما ينزه عنه منصب احاد البلغاء فضلا عن كلام الله تعالى ورسوله

وان قلنا

وان قلنا بوجوب نفي الحكم لزم القول بثبوت المفهوم في هذه الصورة والوجه في حله ان يقال اذا لم يظهر السبب المخصص
فلا يخلو اما ان يكون مع عدم ظهوره محتملا للوجود والعدم على السوا او ان عدمه اظهر من وجوده فان كان
الاول فليس القول بالنفي اولى من القول بالاثبات وعلى هذا مفهوم وان كان الثاني فانما يلزم من ذلك
نفي الحكم في محل السكوت ان لو كان نفي الحكم فيه من جملة الفوائد الموجبة لتخصيص محل النطق بالذكر وليس كذلك
وذلك لان نفي الحكم في محل السكوت عند القائلين بمفهوم المخالفة انما هو فرع دلالة اللفظ في محل
النطق عليه فلو كانت دلالة اللفظ في محل النطق على نفي الحكم في محل السكوت متوقفة عليه بوجه من الوجوه
كان دورا ممتنعا والى ههنا انتهى الكلام في اصناف دلالة فحوى الخطاب ما يتعلق بالنظر فيما يثبت
فيه الكتاب والسنة والاجماع واما ما يتعلق بالنظر فيما يثبت فيه الكتاب والسنة دون غيرهما فهو
النظر في النسخ ويشتمل على مقدمة ومسائل اما المقدمة فتشتمل على اربعة فصول **الفصل الاول**
في تعريف النسخ والناسخ والمنسوخ اما النسخ فهو في اللغة قد يطلق بمعنى الازالة ومنه يقال نسخت الشمس
الظل اي ازالته ونسخت الريح اثر الشيء اي ازالته ونسخ الشيب الشباب اذا ازاله ومنه تناسخ القرون
والازمنة والازالة هي الاعدام ولهذا يقال زال عنه المرض والالم وزالت النعمة عن فلان ويراد به الانتقال
في هذه الاشياء كلها وقد يطلق بمعنى نقل الشيء وتحويله من حالة الى حالة مع مقامه في نفسه قال
الشيخ انه من اللغة والنسخ ان تحول ما في خلية من النحل والعسل الى اخرى ومنه تناسخ المواريث
بانتقالها من قوم الى قوم وتناسخ الانفس بانتقالها من بدن الى بدن غيره عند القائلين بالتناسخ ومنه
نسخ الكتاب بما فيه من مشابهة النقل واليه الاشارة بقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون والمراد
به نقل الاحكام الى الصحف او من الصحف الى غيرها لكن اختلف الاصوليون فذهب القاضي ابو بكر
تابعه كالغزالي وغيره الى ان اسم النسخ مشترك بين هذين المعنيين وذهب ابو الحسين البصري
وغيره الى انه حقيقة في الازالة مجاز في النقل وذهب القفال من اصحاب الشافعي الى انه حقيقة في
النقل والحق بل وقد احتج ابو الحسين البصري بان اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب
مجاز لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان اسم النسخ مجازا في النقل لزم ان يكون حقيقة
في الازالة لانه غير مستعمل فيما سواهما واذا بطل كونه حقيقة في احدهما تعين ان يكون حقيقة في الآخر
وقد قرر ذلك بعضهم من وجه آخر فقال اطلاق اسم النسخ بمعنى الازالة والاعدام واقع كما سبق
والاصل في الاطلاق الحقيقة ويلزم ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك عن اللفظ ولقائل
ان يقول على الوجه الاول ان اطلاق الاسم النسخ على الكتاب اما ان يكون حقيقة او مجازا فان كان
حقيقة فهو المطلوب وبطل ما ذكروه وان كان مجازا فزيادة ان ما في الكتاب لم ينقل على الحقيقة فيمتنع

ان يكون التجوز به مستعارا من الازالة فانه غير زال ولا لشبه الازالة فلابد من استعارته من معنى اخر
والاجماع منعقد على امتناع اطلاق اسم النسخ حقيقة في غير الازالة والنقل واذا تعذر استعارته من الازالة
تعين ان يكون مستعارا من النقل ووجه استعارته منه ان تحصيل مثل ما في احد الكتابين في الاخر
يجري مجرى نقله وتحويله اليه فكان منه لسبب من الاسباب التجوز واذا كان مستعارا من النقل وجب
ان يكون اسم النسخ حقيقة في النقل اذ المجاز لا يتجوز به في غيره اجماع اهل اللغة ثم وان كان ذلك
مجازا في نسخ الكتاب في الاعتداد بحكم اطلاق اسم التناسخ في المواريث مع كونها منتقلة حقيقة واطلاق
اسم النسخ على تحويل النحل والعسل من خلية الى اخرى فان ما ذكرنا في تقرير التجوز في نسخ الكتاب
غير متصور ههنا واما الوجه الثاني فقابل بمثله هو ان يقال اسم النسخ يتناول بمعنى النقل على ما بينا
والاصل في الاطلاق الحقيقة ويلزم من كونه حقيقة فيه ان لا يكون حقيقة في الازالة دفعا للاشتراك
عن اللفظ وليس احد الامرين اولى من الاخر فان قيل الترجيح لكونه حقيقة في الازالة وذلك لان الازالة
مطلق اعدام والنقل اخص من الازالة لانه يستلزم اعدام الصفة وحدوث اخرى والاعدام المستلزم
حدوث شيء اخر اخص من الاعدام الذي لا يستلزم ذلك واذا كانت الازالة اعم فجعل النسخ حقيقة
فيها اولى للتجوز والاشتراك عن اللفظ قلنا لا نسلم ان الازالة اعم من النقل والنقل والتحويل وان كان
يستلزم اعدام صفة وتجدد اخرى فكل ازالة فكذا الازالة على ما قيل هي الاعدام والاعدام يستلزم
زوال الصفة وهي الوجود وتجدد اخرى وهي صفة العدم وهما صفتان متقابلتان مهما اتفقت اصلا
متحققت الاخرى واذا تباينا عموما وخصوصا فليس جعل اسم النسخ حقيقة في احدهما اولى من الاخر
واذا تعذر ترجيح احد الامرين مع صحة اطلاق فيهما كان القول بالاشتراك اشبه اللهم الا ان يوجد في
حقيقة النقل خصوص يتبدل صفة وجودية بصفة وجودية فيكون النقل اخص ومع هذا كله فالنزاع في هذا
لفظي لا معنوي واما معناه فاصطلاح الاصوليين فقد اختلف فيه نقلا ابو الحسين البصري هو ازالة
مثل الحكم الثابت بقول متقدم عن الله عز وجل او عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا
وهو فاسد من وجهين الاول هو ان ازالة المثل اما ان تكون قبل وجود ذلك المثل او بعد عدمه
او في حالة وجوده الاول محال فان ما لم يوجد لا يقال انه ازيل والثاني ايضا محال فان ازالة ما عدم
بعد وجوده ممتنع والثالث ايضا محال لان الازالة هي الاعدام واعدام الشيء حال وجوده محال الوجه
الثاني انه غير مانع اذ يدخل فيه ازالة مثل ما كان ثابتا من الاحكام العقلية قبل ورود الشرع بخطاب
الشارع المتراخي على وجه لولا خطاب الشارع المعين لكان ذلك الحكم مستمرا وليس بنسخ في مصطلح
المتشرعين اجماعا وهم من قال هو ازالة الحكم بعد استقراره ويبطل بالوجهين السابقين وبما لو زال

الحكم

الحكم بعد استقراره بمرض او جنون او موت فانه داخل فيما قيل وليس بنسخ اجماعا وهم من قال هو
نقل الحكم الى خلافه ويبطل بما يبطل به الحد الذي قبله وبما لو نقل الحكم الى خلافه بالغاية كما في قوله تعالى
اتموا الصيام الى الليل فان الحكم فيما قبل الغاية قد قلب الى خلافه فيما بعد الغاية وليس بنسخ وبه
يبطل قول من قال في حده انه بيان مدة الحكم وقال القاضي ابو بكر انه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم
الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه وهو اختيار الغزالي ايضا
وقصده بالقيد الاول تقديم كل خطاب كان من باب المنطوق او غيره والاحتراز عن الموت
والمرض والجنون وجميع الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام الزائلة بها مع تراخيها ولولاها لكانت
الاحكام الزائلة بها مستمرة وبالقيد الثاني وهو الخطاب المتقدم الاحتراز عن الخطاب الدال
على ارتفاع الاحكام العقلية قبل ورود الشرع وبالقيد الثالث وهو على وجه لولاه لكان مستمرا الاحتراز
عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت ثم ورد الخطاب بحكم موقت فورد ما الخطاب عند تقدم ذلك الوقت
بحكم مناقض للاول كالورود قوله عند غروب الشمس كلوا بعد قوله ثم اتموا الصيام الى الليل فانه لا يكون
نسخا لحكم الخطاب الاول حيث انا لو قدرنا عدم الخطاب الثاني لم يكن حكم الخطاب الاول مستمرا بل
منتهيا بالغروب وبالقيد الرابع الاحتراز عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية
فانه يكون بيانا لا نسخا ويرد عليه اشكالات الاشكال الاول ان الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت
هو الناسخ والنسخ هو نفس الارتفاع فلا يكون الناسخ هو النسخ الثاني وهو ما اورده ابو الحسين
البصري انه قال ليس بجامع ولا مانع اما انه ليس بجامع فانه يخرج منه النسخ بفعل الرسول مع انه
ليس بخطاب ويخرج منه نسخ ما ثبت بفعل الرسول وليس فيه ارتفاع حكم ثبت بالخطاب واما
انه ليس بمانع فلانه لو اختلفت الامة في الواقعة على قولين واجمعوا بخطابهم على تسويغ الاخذ بكل واحد
من القولين للقائل ثم اجمعوا باقوالهم على احد القولين فان حكم خطاب الاجماع الثاني دل على ارتفاع
حكم خطاب الاجماع الاول وليس بنسخ اذ الاجماع لا ينسخ به الثالث هو ان تحديد النسخ بارتفاع
الحكم الثابت تحديد له بما ليس بمقصور لوجوه يأتي ذكرها في مسئلة اثبات النسخ الرابع ان فيه زيادة
لا حاجة اليها وهي قوله متراخ عنه وقوله على وجه لولاه لكان مستمرا ثابتا فان ذكر التراخي انما وقع
احترازا عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية وفي الحد ما يبداه النقض بذلك
وهو ارتفاع الحكم والخطاب المتصل بالخطاب الاول في هذه الصور ليس رافعا لحكم الخطاب المتقدم
في الذكر بل هو مبين ان الخطاب المتقدم لم يرد والحكم فيما استثني وفيما خرج عن الشرط والغاية
وبالتقييد بالرفع يبدو النقض بالخطاب الوارد بما يخالف حكم الخطاب المتقدم اذا كان حكم موقتا

من حيث ان الخطاب الثاني لا يدل على ارتفاع حكم الخطاب الاول لانتفائه باشتهاره وقد اجاب عن
الاول بانه ان النسخ هو ارتفاع بل النسخ نفس الرفع المستلزم للارتفاع والرفع هو الخطاب الدال على الارتفاع
وذلك لان النسخ ليس بمعنى ناسخا ومنسوخا بل الناسخ هو الرفع اي الفاعل والمنسوخ هو المرفوع اي المفعول
والرفع والمرفوع اي الفاعل والمفعول فيسمى رفعا وارتفاعا اي فعلا وانفعالا فالرافع هو الله تعالى على
الحقيقة وان سمي الخطاب ناسخا فانما هو بطريق التجوز كما يأتي محققه المرفوع هو الحكم والرفع
الذي هو الفعل صفة الرافع وذلك هو الخطاب والارتفاع الذي هو نفس الانفعال صفة المرفوع
المفعول وذلك نحو منع العقد فان الفاسخ هو العاقل والمفسوخ هو العقد والفسخ صفة العاقد وهو
قوله فسخت والانفساخ صفة العقد وهو انحلاله بعد ابرامه واما النسخ بفعل الرسول فلانه ان
فعل الرسول ناسخ حقيقة اذ لا يس للرسول ولاية اثبات الاحكام الشرعية ورفعها من تلقاء نفسه وانما
هو رسول ومبلغ عن الله تعالى ما يشرعه من الاحكام ويرفعه ففعله وان كان دليلا على الحكم
الدال على ارتفاع الحكم لا ان نفس الفعل هو الدال على الارتفاع واما الاشكال بالاجماع ففيه جوابان الاول
انه مهما اجمعت الامة على تسويغ الخلاف في حكم مسئلة معينة وكان اجماعهم قاطعا فلا نسلم تصور اجماعهم
على مناقضة ما اجمعوا عليه اولا ليصح ما يدل الثاني انه وان صح ذلك فلا نسلم انا نحكم نفيا واثباتا مستندا الى
قول اهل الاجماع وانما هو مستند الى الدليل الموجب لاجماعهم على ذلك الحكم وعلى هذا فيكون اجماعهم
دليلا على وجوب الخطاب الذي هو النسخ الثاني ان خطابهم نسخ وما وعدوا به في الوجه الثالث نسيانا الجواب
الجواب عنه ايضا ولهما ما ذكر من الزيادات فهي غير مخلة بصحة الحد وما يدفعا الجريان النسخ والقيود
المذكورة مبالغة في تحصيل الفائدة ومع ذلك فالمختار في حده ان يقال النسخ عبارة عن خطاب الشارع
المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق ولا يتخلف فيه من الاحتراز من غير حاجة الى التقييد
بالتراخي كما يقول الاول لكان مستمرا ثابتا بالاسوق قيدين واما الناسخ فانه قد يطلق على الله تعالى فيقال النسخ
فهو ناسخ ومنه قوله تعالى ما ننسخ من آية وقوله تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان وقد يطلق على الآية انها ناسخة
فيقال آية السيف نسخت كذا فهي ناسخة وكذا الله على كل طريق يعرف به نسخ الحكم من خبر الرسول وفعله
وتقرير واجماع الامة وعلى الحكم فيقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء فهو ناسخ وعلى
المعتقد للنسخ الحكم فيقال فلان ينسخ القرآن بالسنة اي يعتقد ذلك فهو ناسخ مجازا الاجماع صنعته
هل ان اطلاق اسم الناسخ على الحكم وعلى المعتقد للنسخ مجاز واما الخلاف بيننا وبين المعتزلة في انه
حقيقة في الله تعالى الطريق المعرف لارتفاع الحكم فعندهم الناسخ في الحقيقة هو الطريق حتى قالوا في حد
ان الناسخ هو ما صادر عن الله تعالى او عن رسوله او فعل منقول عن رسوله ضيدا زالة مثل الحكم الثابت بنص

صادر

صادر عن الله او بنص او فعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا واما
من فعتقد ان الناسخ في الحقيقة انما هو الله تعالى وان خطابه الدال على ارتفاع الحكم هو النسخ
وان سمي ناسخا فمجاز وحاصل النزاع في ذلك ويدل الى اللفظ واما المنسوخ فهو الحكم المرتفع من حيث
تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول وحكم الوصية للوالدين والاقربين وحكم التربص حولا
كاملا عن المتوفى عنها زوجها الى غير ذلك **الفصل الثاني** في الفرق بين النسخ والبداء اعلم
ان البداء عبارة عن الظهور بعد الخفاء ومنه يقال بدا لنا سور المدينة بعد خفائه وبدا لنا الامر الفلاني
اي ظهر بعد خفائه واليه الاشارة بقوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون بل بدا لهم ما كانوا
يخفون من قبل وبدا لهم سيئات ما عملوا وحيث كان النسخ يتضمن الامر بما نهى عنه والنهي عما امر به على
حد وظن ان الفعل لا يخرج عن كونه متلزما لمصلحة او مفسدة فان كان متلزما لمصلحة فالامر بعد النهي
عنه على الحد الذي نهى عنه انما يكون لظهور ما كان قد خفي من المصلحة وان كان متلزما لمفسدة فالنهي
عنه بعد الامر به على الحد الذي امر به انما يكون لظهور ما كان قد خفي من المصلحة لان كان متلزما
لمفسدة فالنهي عنه بعد الامر به على الحد الذي امر به انما يكون لظهور ما كان قد خفي من المفسدة وذلك
عين البداء ولما خص الفرق بين البداء والنسخ على اليهود والرافضة صنعت اليهود من النسخ في حق الله تعالى
وتجويز الروافض البداء عليه لاعتقادهم جواز النسخ على الله تعالى مع تعذر الفرق عليهم بين النسخ والبداء واعتضدوا
في ذلك بما نقلوه عن علي رضي الله عنه انه قال لولا البداء لحدثتكم بما هو كائن الى يوم القيمة ونقلوا عن جعفر انه قال
الصادق انه قال ما بدا لله في شيء كما بدا له في اسمعيل اي في امر ابنه ونقلوا عن موسى بن جعفر انه قال
البداء ديننا ودين آبائنا في الجاهلية وتمسكوا ايضا بقول تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت وفي ذلك قال شاعرهم

ولولا البداء سمية خير ضارب ... وذكر البداء نعت لمن يتقلب

ولولا البداء ما كان فيه تصرف ... وكان كصوم شرعي بطبيعة وبالله عن ذكر الطباع يرغب

فلزم اليهود على ذلك انكار تبدل الشرائع ولزم الروافض على ذلك وصف الباري تعالى وتقدس بالجهل مع النصوص
القطعية والادلة العقلية الدالة على استحالة ذلك في حقه وانه لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء
اما النصوص الكتابية فكقوله تعالى وهو بكل شيء عليم وقوله تعالى عالم الغيب والشهادة وقوله وما تسقط من ورقة
الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقوله ما اصاب من مصيبة في
الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها الى غير ذلك من الآيات واما الادلة العقلية فما
استقصاه في كتب الكلامية وما نقلوه عن علي رضي الله عنه وعن اهل بيته في الاحاديث التي انتحلها الكذابون

التفحص على اهل البيت فانه كان يدعى العصمة لنفسه ويخبر باشياء فاذا ظهر كذب بنفسها قال الله وعد
بذلك يخبر انه يدالم فيه ولسند ذلك الى اهل البيت مبالغة في تزويج اكاذيبه واما الاية فالمراد بها انما
هو نحو المنسوخ واثبات الناسخ ومحو السيئات كانا لهم ان الحسنات يذهبن السيئات ومحو الحسنات
بالردة كقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم او محو المناهي واثبات
الطاعات على ما قاله اهل التفسير او محو ما يشاء من الاحوال او الارزاق واثبات غيرها وعلى الجملة على
ذلك جمعا بينه وبين الادلة القاطعة الدالة على امتناع الجهل في حق الله تعالى وكيف العطا في ذلك يتحقق
بالفرق بين النسخ والبدا فنقول اذا فرضنا معنى البدا وانه مستلزم لعلم بعد الجهل والظهور بعد الخفاء ان
ذلك مستحيل في حق الله تعالى لما بيناه في كتبنا الكلامية فالنسخ ليس كذلك فانه لا يبعد ان يعلم الله تعالى في الازل
استلزام الامر بفعل من الافعال المصلحة في وقت معين واستلزام نسخه المصلحة في وقت اخر فاذا انتهى في
الوقت الذي علم نسخه فيه فلا يلزم من ذلك ان يكون قد ظهر له ما كان خفيا عنه ولا ان يكون قد امر بما فيه
مفسدة ولا نهى عما فيه مصلحة وذلك كما باحة الاكل في الليل من رمضان وتحريمه في نهاره فان قيل لا
يخلو اما ان يكون الباري تعالى استمر امره بالفعل المعين ابدا او الى وقت معين وعلم انه لا يكون مامورا
بعد ذلك الوقت فان كان الاول استحال نسخه لما فيه من انقلاب علمه جهلا وان كان الثاني فانما يكون
منتهيا بنفسه في ذلك الوقت ولا يتصور بقاؤه بعده ولا انقلاب علم الباري تعالى جهلا واذا كان منتهيا بنفسه
فالناسخ لا يكون موثرا فيه لانه خلاف علم الله تعالى انه يكون بالفعل مامورا فيها ولا نجاة علم الله تعالى انه لا يكون
مامورا فيها لما فيه من انقلاب علمه الى الجهل واذا لم يكن الناسخ موثرا فيه فلا يصح نسخه قلنا الامر المطلق
والباري تعالى علم ان الامر بالفعل ينتهي بالناسخ في الوقت الذي علم ان النسخ يقع فيه لا انه علم انتهاءه الى
ذلك الوقت مطلقا بل علم انتهاءه بالنسخ ولو لم يكن منتهيا بالنسخ لانقلب علمه جهلا وعلى هذا فلا يلزم
من انتهاء الامر في ذلك الوقت بالنسخ ان لا يكون الامر منسوخا **الفصل الثالث** في الفرق بين
التخصيص والنسخ نبقول لنا التخصيص والنسخ وان اشتركا من جهة ان كل واحد منهما قد يوجب تخصيص حكم
ببعض ما تناوله اللفظ لغة غير انهما يفترقان من جهة اوجه الاول ان التخصيص يبين ان ما خرج من
من العموم لم يكن المتكلم مرادا بلفظه الدلالة عليه الثاني هو ان التخصيص لا يرد على الامر بمامور واحد
والنسخ قد يرد على الامر بمامور واحد الثالث ان النسخ لا يكون في نفس الامر الا متراخيا عن الشارع بخلاف
التخصيص فانه يجوز بالقياس وغيره من الادلة السمعية الرابع ان الناسخ لا بد وان يكون متراخيا عن
المنسوخ بخلاف التخصيص فانه يجوز ان يكون متقدما على التخصيص ومتاخرا عنه كما سبق تحقيقه الخامس
ان التخصيص لا يخرج العام عن الاحتجاج به مطلقا في مستقبل الزمان فانه يبقى معمولا به فيما عدا صورة

التخصيص

التخصيص بخلاف النسخ فانه قد يخرج الدليل المنسوخ عن العمل به في مستقبل الزمان بالكلية وذلك
عندما اذا ورد النسخ على الامر بمامور واحد السادس انه يجوز التخصيص بالقياس ولا يجوز به النسخ
السابع ان النسخ رفع الحكم بعد ان ثبت بخلاف التخصيص الثامن انه يجوز نسخ شريعة بشريعة حتى
لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص التاسع ان العام يجوز نسخ حكمه حتى لا يبقى منه شيء بخلاف التخصيص العاشر
وهو ما ذكره بعض المعتزلة ان التخصيص اعم من النسخ فان كل نسخ تخصيص وليس كل تخصيص نسخا اذ النسخ
لا يكون الا بتخصيص الحكم ببعض الازمان والتخصيص يعم تخصيص الحكم ببعض الاشخاص وبعض الاحوال وبعض
الازمان وفيه نظر وذلك انه ان ثبت ان ما ذكر من صفات التخصيص الفارقة بينه وبين النسخ داخلة
في مفهوم التخصيص او ملازمة لخارجه فلا وجه لها في النسخ فلا يكون التخصيص اعم من النسخ لان الاعم لا بد
وان يصدق الحكم به مع جميع صفاته اللازمة له على الاخص وذلك مما لا يصدق على النسخ فلا يكون النسخ
تخصيصا ولا نقايل ان يقول ما ذكر من المتفقات الفارقة بين التخصيص والنسخ انما هي فروق بين انواع
التخصيص وليست من لوازم مفهوم التخصيص بل التخصيص اعم من النسخ وعن جميع الصور المذكورة وهو
قادح لا غبار عليه اللهم الا ان يرجع الى الاصطلاح واطلاق اسم التخصيص على بعض هذه الانواع والنسخ
على البعض الاخر فحاصل النزاع يرجع الى الاطلاق اللفظي ولا مناقشة فيه بعد فهم عود المعنى **الفصل الرابع**
في شروط النسخ الشرعي وهي منقسمة الى متفق عليه ومختلف فيه اما المتفق عليه فبيان يكون الحكم المنسوخ
شرعيا وان يكون الدليل الدال على ارتفاع الحكم شرعيا متراخيا عن الخطاب المنسوخ حكمه وان لا يكون الخطاب
المرفوع حكمه مقيدا بوقت معين واما الشروط المختلف فيها فان يكون ورود الخطاب الدال على ارتفاع الحكم
بعد دخول وقت الفعل عن الامتثال وان يكون الخطاب المنسوخ حكمه مما يدخله الاستثنا والتخصيص وان
نسخ القران بالقران والسنة بالسنة وان يكون الناسخ والمنسوخ نصين قاطعين وان يكون الناسخ مقاربا
للمنسوخ مقابلة الامر بالنهي والمضيق بالوسع وان يكون النسخ بيدنا فان ذلك كله مختلف فيه واحق
ان نعدد فيه مسترسلا بايات واذا بينا على ما اردناه من المقدمة فلا بد من العود الى المسايل المشتغلة على النسخ
وهي عشرون **مسئلة الاولى** في اثبات النسخ على منكريه وقد اتفق اهل الشرايع على جواز النسخ
عقلا وعلى وقوعه شرعا ولم يخالف في ذلك من الملل سوى ابي مسلم الاصفهاني فانه منع من ذلك شرعا وجوزه
عقلا ومن ذهب الى الشرايع سوى اليهود فانهم اتفقوا على ان شرع نبينا صلعم نسخ فذهبت الشيعة الى امتناعه عقلا وسمعا
وذهبت العنانية منهم الى امتناعه سمعا لا عقلا وذهبت العيسوية الى جوازه عقلا ومنعه سمعا وارتفعوا
بشبه حيث هم الى العرب خاصة لا الى الامم كافة والدليل على جواز العقلي العقل المنع اما العقلي فهو
ان المخالف لا يخلو اما ان يكون ممن يوافق على ان الله تعالى له ان يفعل ما يشاء كايشاء من غير نظر الى الحكمة وغرض

واما ان يكون من بعيد الحكمة والغرض في انعاله تعالى فان كان الاول فلا يمتنع عليه تعالى ان يامر بالفعل في وقت
وينهى عنه في وقت كما امر بالصيام في نهار رمضان ونهى عنه في يوم العيد وان كان الثاني فهو بطلانه
على ما عرفناه في كتب الكلام فلا يمتنع ان يعلم الله تعالى استلزام الامر بالفعل في وقت معين للمصلحة و
استلزام النهي عنه المصلحة في وقت اخر فان المصالح كما يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال حتى ان
مصلحة بعض الاشخاص في الغنى والصحة او التكليف ومصلحة الاخر في نقيضه فكذلك جاز ان تختلف
المصلحة باختلاف الازمان حتى ان مصلحة بعض اهل الازمان في المداراة والمساهلة ومصلحة اهله
من اخر في الشدة والغلظة عليهم الى غير ذلك من الاحوال واذا عرف جواز اختلاف المصلحة باختلاف
الازمان فلا يمتنع ان يامر الله تعالى المكلف بالفعل في زمان لعلمه بمصلحة فيه وينهاه عنه في زمن اخر
لعلمه بمصلحة فيه كما يفعل الطبيب بالمريض حيث يامره باستعمال دواء خاص في بعض الازمنة وينهاه
عنه في زمن اخر بسبب اختلاف مصلحته عند اختلاف مزاجه وكما يفعل الوالد بولده من التاديب
له وضربه في زمان والين له والرفق به في زمان اخر على حسب ما ينزله من المصلحة ولهذا خص
الشارع كل زمان لعبادة فخص عبادة الزمن الاخر كاوقات الصلوات والحج والصيام ولولا اختلاف
المصالح باختلاف الازمنة لما كان كذلك ومع جواز اختلاف المصالح باختلاف الازمنة لا يكون النسخ
ممتنعا هذا ما يدل على الجواز العقلي من جهة العقل واما من جهة السمع فقوله تعالى ما ننسخ من اية
او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فهذه الاية تدل على جواز النسخ على
شرعا اما بالنسبة الى من خالف في ذلك من المسلمين فظاهر لموافقته على ان الاية من كلام الله تعالى وان
كلامه صدق واما بالنسبة الى اليهود فلانه اذا ثبت ان محمدا رسول الله صلعم بما اثبتناه من الادلة
القاطعة في علم الكلام فانه صادق فيما يدعيه من الوحي اليه من الله تعالى فقد ادعى كون هذه الاية
من كلام الله تعالى فكان صادقا في ذلك وكانت الاية حجة على جواز النسخ واما ما يدل على وقوع النسخ
في الشرع اما بالنسبة الى من خالف من المسلمين في ذلك فهو ان الصحابة والسلف اجمعوا على ان
شريعة محمد ناسخة لجميع الشرايع السالفة واجمعوا على نسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس باستقبال
الكعبة وعلى نسخ الوصية للوالدين والاقربين باية المواريث ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان
ونسخ جميع وجوب تقديم الصدقة بين يدي مناجات النبي صلعم ووجوب التربص حولا كاملا عن المتوفى
عنها زوجها ووجوب ثبات الواحد للعشرة المستفاد من قوله ان يكن منكم عشرون صابرون الاية
بقوله الان خفف الله عنكم الاية الى غير ذلك من الاحكام المتعددة واما بالنسبة الى من ذلك من
اليهود فدل عليه انه ورد في التوراة ان الله تعالى اراد ان يزوج ابنة من بنيه وقد حرم ذلك في شريعة

من بعده وانهم قالوا ان الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك اني جعلت لك كل دابة ما كلا ولذريتك
واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تاكلوه وقد حرم كثيرا من الدواب على من بعده
من ارباب الشرايع وهو عين النسخ فان قيل يحتمل ان اراد ولا اباحة لنوح وذريته كان مقيدا
بظهور شرع من بعده لنحريمه ذلك على من بعده لا يكون ناسخا لاستمرار حكم الاول لكونه كان مقيدا
بظهور شرعه من بعده قلنا الاصل الاباحة والاباحة لنوح كان مطلقا والاصل عدم التقييد فان قيل
انه كان ذلك مقيدا في علم الله تعالى بظهور شريعة اخرى قلنا فهذا هو عين النسخ فان الله تعالى اذا امر بالفعل
مع علمه بانه سينسخه ويعلم وقت نسخه تقييده في علمه لا يخرجه عن حقيقة النسخ وقد احتج عليهم
بالزامات اخر منها ان العمل كان مباحا في يوم السبت ثم حرم على موسى وقومه ومنها ان الختان كان
في شرع ابراهيم جايزا بعد الكبر وقد اوجبه موسى يوم ولادة الطفل ومنها ان الجمع بين الاختين كان
مباحا في شريعة يعقوب وقد حرم ذلك في شريعة موسى بعده ولقايل ان يقول العمل في يوم السبت وكذلك
الختان في حالة الكبر وكذلك الجمع بين الاختين كان مباحا فحكم الاصل ودفع ما كان ثابتا بحكم الاصل العقلي
لا يكون نسخا لما علم فيما تقدم فان قيل لو كان النسخ جايزا عقلا لم يخل نسخ ما امر به اما ان يكون بحكم ظهر
لم يكن ظاهرة حالة الامر او لا يكون كذلك فان لم يكن بحكم ظهر له كان عاشا والعبث على الحكيم محال وان كان
الاول فقد بدا له ما لم يكن والبداء على الله تعالى محال وايضا فانه لو جاز نسخ الاحكام الشرعية لكان التكليف
بها مصلحة في وقت ومفسدة في وقت مجاز نسخ ما وجب من الاعتقادات في التوحيد وما يجوز على الله تعالى
وما لا يجوز وهو قبيح وايضا فان المخاطب المنسوخ حكمه اما ان يكون موقتا بوقت او هو دال على التابيد فان
كان الاول فهو غير قابل للنسخ لانتهايه بانتهاء ذلك الوقت وان كان الثاني فهو قبيح من اربعة اوجه
الاول انه يلزم من ذلك اعتقاد المكلف دوام الحكم وتابيده وهو جهل قبيح ويلزم عنه القبيح فهو
قبيح الثاني انه يلزم منه ان لا يبقى لنا طريق الى معرفة التابيد بتقدير ارادة التابيد وذلك
قد اوجب اعجاز الرب تعالى عن اعلامنا بالتابيد وهو قبيح الثالث انه لو جاز النسخ مع ان اللفظ للتابيد
لما جاز لنا وثوق بوعد الله تعالى ووعيده ولاشيء من الظواهر للقطعية ولا يخفى ما في ذلك من اختلال
الشرايع واجاب قوم الحنفية الرابع انه يلزمكم على هذا جواز نسخ شريعتكم ولم تقولوا بها وايضا فانه
لو جاز رفع الحكم بعد وقوعه فاما ان يكون رفعه قبل وجوده او بعد عدمه او في حالة وجوده الاول
محال لان رفع ما لم يوجد عبث متصور والثاني محال لان رفع المعدوم ممتنع والثالث يلزم منه ان يكون
الشيء حالة وجوده مرتفعا وهو قبيح وايضا فان الفعل المامور به اما ان يكون حسنا او قبيحا فان كان الاول
فقد امر بالحسن وان كان الثاني فقد امر بالقبيح وايضا فانه اما ان يكون طاعة او معصية فان كان

طاعة فقد نهى عن الطاعة وان كان معصية فقد امر بالمعصية وايضا فانه اما ان يكون مرادا او مكروها
فان كان مرادا فقد صار بالنهي مكروها وان كان مكروها فقد صار بالامر مرادا واما ما ذكر من
الدليل السمعي على الجواز العقلي فلا وجه له واما قولهم ما ننسخ من اية او ننسها فالمراد بالنسخ
الازالة ونسخ الاية بان النهاها عن اللوح المحفوظ واما ما ذكر عن الوقوع الشرعي فلان الم
شريعة محمد ناسخة لشرايع من تقدم على ما ياتي تقريره واما وجوب استقبال بيت المقدس
فانه لم يزل بالكلية بجواز التوجه اليه عند الاشكال ومع العدد فكان ذلك تخصيصا لا نسخا
واما تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي فانما زالت لزوال سببها وهو امتياز المنافقين من حيث
انهم لا يتصدقون على المؤمنين ووجوب التربص حولا كاملا لم يزل بالكلية لبقائه عند ما اذا كانت
مدة حملها سنة فكان ذلك ايضا من باب التخصيص لا من باب النسخ سلمنا الجواز العقلي ولكن لا نسلم
الجواز الشرعي وبيانه من وجهين الاول قوله تعالى في صفة القران لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من
خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل وهذه حجة من منع من جواز نسخ القران وهو الثاني ان موسى
الكليم كان بنيا حقا بالاجماع منا ومنكم وبالدلايل الدالة على صحة نبوته وقد نقل عنه نقلا متواترا
انه قال هذه الشريعة موبدة عليكم ما دامت السموات والارض وروي عنه انه قال الوعد الشيوخ ابدا
فقد كذب بذلك من ادعى نسخ شريعته فلو قيل بجواز نسخ شريعته لزم منه ان يكون كاذبا وهو محال
والجواب عن الاشكال الاول ان النسخ لم يكن لحكمة ظهرت له بعد ان لم تكن له ظاهرة بل ان فلنا بزوال
الحكمة فالحكمة كان عالما بها على ما سبق في القرن بين النسخ والبداء وعن الاشكال الثاني ان اعتقاد
التوحيد وكل ما يستند معرفته دليل العقل لا يخلو اما ان يقال بان وجوبه ثابت بالعقل كما قاله المعتزلة
او بالشرع كما نقوله نحن فان كان الاول فلا يخفى احالة نسخ ما ثبت وجوبه عقلا لان الشارع لا يأتي
بما يخالف العقل وان كان الثاني فالعقل يجوز ان لا يرد الشرع بوجوبه ابدا فضلا عن النسخ بعد وجوبه
وعن الثالث قولهم ان الخطاب ان كان موقتا فلا يكون قابلا للنسخ لا نسلم ذلك فانه لو قال في رمضان
حتى اتى هذه السنة شهرا قال قبل يوم عرفة لا نجوز انه يكون جايزا عندنا على ما ياتي في جواز نسخ الامر قبل
التمكن من الامتثال قولهم وان كان دالا على التابيد فهو ممنوع لا نسلم ذلك قولهم في الوجه الاول انه يلزم
منه جهل المكلف باعتقاد التابيد فقد اجاب عنه ابو الحسين البصري بانه انما يفضي الى ذلك ان لو لم يكن
قد اقترن به الخطاب المنسوخ ما ينبه بنسخه وليس كذلك وقد بينا ابطال ما ذهب اليه في تاخير البيان
الى وقت الحاجة والوجه في الجواب ان نقول دلالة الخطاب على التابيد لا يلزمها التابيد مع القول بجواز
النسخ فاذا اعتقد المكلف التابيد فانما جهل اتاه من قبل نفسه لا من قبل ما اقتضاه الخطاب

بل الواجب

بل الواجب ان يعتقد التابيد بشرط عدم النسخ ثم وان افضى ذلك الى الجهل في حق العبد فالقول
بقبح ذلك من الله تعالى مبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد ابطلناه فيما تقدم ثم متى يكون ذلك
قبيحا اذا استلزم مصلحة تربو على مفسدة جهله اذا لم يكن كذلك الاول ممنوع والثاني مسلم وبيانه
لزوم المصلحة الزيادة ما فيه من زيادة الثواب باعتقاده ودوام ما امر به والعزم على فعله والانقياد
لقضاء الله تعالى وحكمه في الامر والنهي كيف وان ما ذكروه منتقض بما يجده الله تعالى للعبد من العفو والصحة
فان ذلك مما يرجى اعتقاد دوامه له مع جواز ازالته بالفقر والمرض قولهم في الوجه الثاني انه يفضي
الى تعجيز الرب تعالى عن اعلامنا بالتابيد ليس كذلك لجواز ان يخلق لنا العلم الضروري بذلك وما ذكروه
في الوجه الثالث فمندفع فانه ان كان اللفظ الوارد في الخطاب مما لا يحتمل التاويل فيه فالوثوق
حاصل لا محالة وان كان مما يحتمل التاويل فيجب ان يكون الوثوق به على حسب ما اقتضاه الظاهر لا قطعا
وذلك غير مستحيل وما ذكروه من الوجه الرابع فغير صحيح فانا لا نمنع من جواز نسخ شرعنا عقلا وانما
نمنع منه شرعا لورود خبر الصادق بذلك عند نا هو قوله تعالى وخاتم النبيين وقوله عليه السلام لا
الا انه لا نبي بعدي والمخلف في خبر الصادق محال ومع ذلك فانا لا نجيل عقلا ان يكون الخبر مشروطا
بقيد قولهم لو جاز رفع الحكم اما ان يكون قبل وقت عدمه الخ فمندفع فانا وان اطلعنا لفظه الرفع في
النسخ انما يريد به امتناع استمرار المنسوخ وانه لولا الخطاب الدال على الانقطاع لاستمر وذلك لا يلزم
عليه مثل ما قيل قولهم الفعل المامور به اما ان يكون حسنا او قبيحا فهو سبق على التحسين والتقبيح
العقلي وقد ابطلناه قولهم اما ان يكون طاعة او معصية قلنا هو طاعة حالة كونه مامورا معصية حالة
كونه منهيا فالطاعة والمعصية ليست من صفات الافعال بل تابعة للامر والنهي قولهم اما ان يكون مرادا
او مكروها لا نسلم انحصر بجواز ان لا يكون مرادا ولا مكروها اذ الارادة والكراهية عندنا غير لازمة للامر
والنهي ويتقدير ان يكون ما امر به مرادا جاز ان يكون مرادا حالة الامر دون حالة النهي قولهم المراد من
نسخ الاية ازالتها من اللوح المحفوظ ليس كذلك فانه قال ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها
او مثلها والقران كله خير من غير تفاوت فيه فلو كان المراد من نسخ الاية ازالتها عن اللوح المحفوظ
كتابة اخرى بدلها لما تحقق هذا الوصف وانما يتحقق الخيرية بالنسبة الينا فيما يرجع الى احكام الايات
المرفوعة عنا والموضوعة علينا من حيث ان البعض قد يكون اخف من البعض فيما يرجع الى مخفة المشقة
او ان ثواب البعض اجزل من البعض على اختلاف المذاهب فوجب حمل النسخ على نسخ احكام الايات
لا على ما ذكروه واما منع كون شريعة محمد ناسخة لشرع من تقدم فمخالف للاجماع السلف قاطبة والكلام
في هذا المقام انما هو مع منكري النسخ من الاسلاميين وما يذكرونه في تقرير ذلك فسيأتي الجواب عنه

ايضا وما ذكروه على بانى صورة النسخ فهو ايضا خلاف اجماع السلف كيف وان ما ذكروه من التخريج لا يجدى له
واما قولهم ان التوجه الى بيت المقدس لم يزل بالكلية قلنا لا خلاف انه كان يجب التوجه اليه حالة عدم
الاشكال والعدد وقد زال ذلك بالكلية فكان نسخا قولهم انه وجب تقديم الصدقة انما زال الوجوب
بسببه قلنا الاصل بقاء السبب وما ذكروه من السبب يلزم منه ان كل من لم يتصدق من الصحابة ان
يكون منافقا ولم يتصدق احد منهم سوى على رضى الله عنه على ما نقله الرواة وذلك ممتنع قولهم ان وجوب
التربص لم يزل بالكلية قلنا لا خلاف بين اهل الملل انه كان التربص حولا كاملا واجبا سواء كانت
مدة الحمل سنة او لم تكن وذلك تارفع بالكلية وما ذكروه من امتناع نسخ القران بقوله لا يأتيه الباطل
من بين يديه فليس فيه ما يدل على امتناع النسخ الا ان يكون النسخ ابطالا له وليس كذلك وبيانه
ان النسخ لا معنى له سوى قطع الحكم الذى دل عليه اللفظ مع كون المخاطب مريدا لقطعه على ما سبق
ذلك لا يكون ابطالا له بل تحقيقا لمقصوده وما ذكروه من قول موسى فحتى له تثبت صحته عن موسى
وقد بينا ان اقل من وضع لهم ذلك ابن الراوندى ليعارض به دعوى الرسالة من محمد لما ظهر من تسمحه
فى الدين ويدل على ذلك ان احبارهم ككعب الاحبار وابن سلام ووهب بن منبه وغيرهم كانوا اعرف من
غيرهم بما فى التورية وقد اسلموا ولم ينكروا شيئا من ذلك ولو كان ذلك صحيحا لكان من اقوى ما يتمسك
به اليهود فى نص النبى فى معارضة ولم ينقل عنهم شئ من ذلك ثم انهم مختلفون فى نقل من الحديث
فانه منهم من قال الحديث ان اطعتمونى لما امرتكم به ولنسكم عنه ثبت ملككم كما ثبت السموات والارض
وليس فى ذلك ما يدل على حالة النسخ وان سلمنا صحة ما نقلوه فيحتمل انه اراد بالشريعة التوحيد
ويحتمل انه اراد بقوله مؤبدة عالم بنسخ شريعة بنى اخر ومع احتمال هذه التاويلات فلا تعارض قوله
ما ظهر على يد النبى من المعجزات القاطعة الدالة على صدقه فى دعواه الرسالة ونسخ شريعة من تقدم
كيف وان لفظ التابيد قد ورد فى التورية ولم يرد به الدوام كقوله ان العبد ليخدمك ست سنين ثم يعتق
فى السابعة فان ابى اعتق فلتقب اذنه وليستخدمها ابدا وقوله فى البقرة التى امروا بذبحها هذه سنة
لهم ابدا وكقوله تعالى كانوا يوم حرورين فى بانا دايما واما العيسوية فيمتنع عليهم بعد التسليم لصحة رسالته وصدقه
فى دعواه بما اقترن بها من المعجزة القاطعة تكذيبه فيما ورد به القران القاطع عنه بدعوى البعثة الى الامم
كافة ونزول القران بذلك وهو قوله تعالى يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا وقوله تعالى وما ارسلناك الا
كافة للناس وقال فى وصف ما انزل عليه هذا هدى للناس ومن ذلك قوله تعالى بعثت الى الاحمر والاسود
وقوله بعثت الى الناس كافة وقوله لو كان اخى موسى حيا لما وسعه الا اتباعى ويدل على ذلك كله ما اشتهر
عنه وتواتر من رغايبه لطوايف الجبابرة والاكاسرة وتنفيذه الى اقاصى البلاد وطلبه الدخول فى ملته

والقول

والقتال لمن جاحده من العرب وغيرهم فى نبوته والله اعلم **المسئلة الثانية** اتفق القايلون
بجواز النسخ على جواز نسخ حكم الفعل بعد خروج وقته واختلفوا فى جواز ذلك قبل دخول الوقت
وذلك كاوتال الشارع فى رمضان جوا فى هذه السنة ثم قال قبل يوم عرفة لا تجوا فذهب الاشاعرة
واكثر اصحاب الشافعى واكثر اصحاب احمد بن حنبل والمختار جوازه وقد احتج الاصحاب بحجج ضعيفة المحجة
الاولى قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت دل على انه يمحوا كل ما يشاء محوه على كل وجه فيدخل فيه محو
العبادة قبل دخول وقتها ولا دلالة فيه لان الاية انما تدل على محو كل ما يشاء محوه وليس فيها ما يدل على
انه يشاء محو العبادة قبل دخول وقتها مع كون ذلك ممتنعا عند الخصم وان يقول امكان مشيه ذلك بغير
الاية فغير تولت الاستدلال بالاية كيف وانه قد امكن حمل المحو على ما هو حقيقة فيه وهو محو الكتابة
ما يكتبه الملكان من الطاعات وبقية المعاصى والطاعات ومنهم من احتج بقصة ابراهيم واجابته
له بذبح ولده ولنخبر عنه بذبح الفدا ودليل امره بذلك انه تدروى انه تم قال لابراهيم اذبح ولدك
وروى واحدك والقران دل عليه بقوله يا بنى انى ارى فى المنام انى اذبحك فانظر ماذا ترى قال يا ابت
افعل ما تؤمر وانه نسخ بذبح الفدا بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم وهذا ايضا مما يضعف الاحتجاج به جدا
غير انه قد يجاب الخصم على الحجة اعتراضات واهية لا بد من ذكرها والاشارة الى الانفصال عنها تكثيرا
للفايدة ثم نذكر بعد ذلك وجه الضعف فى الاية المذكورة اما الاسولة فاولها انهم قالوا ان ذلك انما
كان منامه لا اصله فلا يثبت به الامر ولهذا قال انى ارى فى المنام انى اذبحك سلمنا ان منامه اصل يعتمد
عليه ولكن لا نسلم انه كان قد امر بقوله ولده افعل ما تؤمر لما سيرد فيه دلالة على انه كان قد امر ولهذا علقه على
المستقبل ومعناه افعل ما تحقق من الامر فى المستقبل سلمنا انه كان مامورا ولكن لا نسلم انه كان مامورا
بالذبح حقيقة بل بالعزم على الذبح امتحانا له بالصبر على العزم وذلك بلاء عظيم والفدا انما كان عارضا وقعه
من الامر بالذبح لا عن نفس وقوع الامر بالذبح او بمقدمات الذبح من اخراجه الى الصحراء واخذ المدية و
الحبل وتله للجبين فاستشعر ابراهيم انه مامور بالذبح ولذلك قال لم قد صدقت الرؤيا سلمنا انه كان مامورا
بالذبح حقيقة الا انه وجد منه فانه قد روى عنه انه كان كلما قطع جزءا عاد ملتحما الى جزء الذبح ولهذا
قال لم قد صدقت الرؤيا وان كان ما لم يره من الذبح قد وقع فالفدا لا يكون نسخا سلمنا ان الذبح حقيقة
لم يوجد لكن قد روى ان الله تعالى منعه من الذبح بان جعل على عنق ولده صفحة من نحاس او حديد مانعة له
من الذبح الا ان ذلك كان بطريق النسخ والجواب عن الاول هو ان منام الانبياء فيما يتعلق بالاوامر والنواهى
وحى معمول به ذاكر وحى الانبياء كان بطريق المنام وقد روى عن النبى ص انه كان ستة اشهر بالمنام ولهذا
قال م الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من نبوة واربعين جزءا من النبوة فكانت نسبة الستة اشهر

من ثلاث وعشرين سنة من نبوته فكيف ويدل عليه قوله ما احتلم بفرط يعني ما فتكلم الشيطان في المنام على الرجم الذي يتكلم اهل الاحتلام كيف وانه لو كان ذلك حينا لا وحيا لما جاز لابراهيم العزم على الذبح المحرم بمنام لا اصل له والسماء بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء وعن الثاني ان قوله افعل ما تؤمر به لم يكن ظاهرا في الماضي ولكنه تقدير ويراد به الماضي ولهذا قال القابل تقامر في السنة طلبكما فانه يصح ان يقال له افعل ما تؤمر الى ما امرت به واشتد مامور ويجب حمل عليه ضرورة حمل الولد على خروجه الى الضراء واختلاف الذبح وتقديم الولد فان ذلك كله تاخير من غير مرد لا اذن في ذلك وعن الثالث ان حمل الامر على العزم وعلى مقدمات الذبح على خلاف قوله اني ارى في المنام اني اذبحك فالعزم على الذبح ومقدمات الذبح خبرا لذبح خبر لو كان مامورا بالعزم على الذبح ومقدماته لا الذبح لا عين السماء بلاء مبينا ولما احتاج الى الفداء لكون المامور به ما وقع ولما قال الذبح ستجدني ان شاء الله من الصابرين فان ذلك مما لا خبر فيه عليه وقوله قد صدقت الرؤيا معناه انك عملت في المقدمات على صدق الرؤيا بقلبك لكن لقايل ان يقول اذا كان تقامر باخراج الولد الى الصحراء واخفاء الميتة واجل قتله للجواب مع انها غائبة الامر عليه وعلى ولده فانه يظهر من ذلك لهما ان عاقبة الامر انما هي الذبح وذلك غير البلاء وبه يتحقق قول الذبح ستجدني ان شاء الله من الصابرين واما تسمية الكبش فداء فانما كان عن الامر المتوقع لا عن الامر الواقع غير ان هذا مما لا يستقيم على اصل الشيخ ابي الحسين البصري لما فيه من توسط التكليف في المجمل حيث اوجب عليه ما يظهر منه الامر بالذبح ولا امر وعن الرابع انه لو كان تقامر عما امر به من الذبح لما احتاج الى الفداء ولاشتهر ذلك وظهر لانه من اكبر الايات الباهرات وحيث لا ينقله سوى المخصوص على صنعته وعن الخامس ان ذلك من المعتزلة لا يصح لانهم لا يرون التكليف مما لا يطاق وهذا تكليف بما لا يطاق كيف وانه لو كان كما ذكر لما انقل ايضا واشتهر لكونه من المعجزات العظيمة هذا ما في هذه الاجوبة والاجوبة عنها واما وجه الضعف في الاحتجاج بقصة ابراهيم فمن جهة ان لقايل ان يقول وان سلمنا انه نسخ منه الامر بالذبح لكن لا نسلم انه نسخ قبل التمكن من الامتثال بل انما كان ذلك بعد التمكن من الامتثال والخلاف انما هو قبل التمكن لا بعده ولا سبيل الى بيان انه نسخ قبل التمكن من الامتثال الا بعد بيان ان اطلاق الامر يقتضي الوجوب على الفور او ان وقت الامر كان مضيقا لا يجوز التاخير عنه للنبي وانما لنبي لا يجوز عليه صغاير العاصي والكل ممنوع على ما عرف المحجة الثانية ان الله تع نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي ص قبل فعلها وايضا فان النبي ص صالح قريشا يوم الحديبية على رد من هاجر اليه ثم نسخ ذلك قبل الرد بقوله تع فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار وايضا فان الاجماع من المخصوص واقع على ان الله تع لو امرنا بالمواصلة في الصوم سنة جاز ان ينسخه عنا بعد شهر منها وذلك نسخ

للصوم فيما بقي من السنة قبل حضور وقته وايضا فان النبي ص قال احلت لي مكة ساعتي من نهار ومع ذلك منع ساعة من المقال فيها وهو نسخ قبل وقت الفعل وهذه الحجة ايضا ضعيفة اما الاولى فلقايل ان يقول لا نسلم ان نسخ تقديم الصدقة كان قبل التمكن من الوقت ويدل عليه امران الاول عتاب الله تع لهم بقوله ءاشفقتم ان تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم ولو لم يكن وقت الفعل قد حضر لما حسن ذلك الثاني ان عليا رضي الله عنه ناجى بعد تقديم الصدقة وذلك يدل على حضور وقت الفعل واما الثانية فلانه لا يمنع ان يكون ذلك بعد مضي وقت يمكن المناجاة فيه اليه مع ردهن ولا دليل على وقوع نسخ ذلك قبل دخول وقت الفعل فلا يكون حجة واما الثالثة فلان نسخ ورد على بعض ما تناوله اللفظ فكان بيانا ان مراده من اللفظ انما هو بعض الشهر ويكون النهي متناولا لغيره ما تناوله الامر وذلك غير ممتنع وهذا بخلاف ما اذا نسخ قبل دخول شيء من الوقت لانا النهي يكون متناولا لغير ما تناوله الامر ولا يلزم من جواز ذلك ثم جوازه ههنا واما الرابعة فلان اباحة القتال في تلك الساعة لا يقتضي وقوع القتال ولا يقع وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون النهي عن القتال بعد مضي تلك الساعة ولا دليل يدل على وقوع النسخ قبل دخول الوقت كيف وانه لا دلالة في قوله احلت لي مكة ساعة على اباحة القتال بل لعله اراد بذلك اباحة قتل اناس معينين كابن خطل وغيره فالنهي عن القتال لا يكون نسخا لاباحة القتال والاقرب في ذلك حجتان الحجة الاولى التمسك بقصة الاسرى وهو ما صح بالتواتر ان الله تع ليلة الاسرى فرض على نبيه وعلى امته خمسين صلوة فاشار عليه موسى ع بالرجوع وقال له امتك ضعفا لا يطيقون ذلك فاستنقص الله بنقصه وانه قبل ما اشار عليه وسال الله في ذلك فنسخ الخمسين الى خمس صلوات وذلك نسخ لحكم الفعل قبل دخول وقته الحجة الثانية انه يجوز ان يامر الله تع زيدا بفعل في الغد ويمنعه منه بمانع علم له عنه قبل الغد فيكون مامورا بالفعل في الغد بشرط انتفاء الموانع واذا جاز الامر بشرط انتفاء المانع مع تعقبه بالمنع جاز الامر بالفعل بشرط انتفاء الناسخ مع تعقبه بالنسخ اذ العقل لا يفرق بين المحالين وهو الزام ملزم فان قيل اما قصة الاسرى فهي خبر واحد فلا يمكن اثبات مثل هذه المسئلة به وان كان حجة ١٢١ انه يقتضي نسخ حكم الفعل قبل التمكن وقبل تمكن المكلف من العلم به لنسخه قبل النزول وذلك مما لا يحصل معه الثواب بالعزم على الاداء والاعتقاد لوجوبه ولم تقولوا به واما الحجة الثانية فلا نسلم انه يجوز ان يامر زيدا في الغد ويمنعه منه قبل الغد لانه لا يخلو اما ان يامره ثم يريد منه الفعل او يشرط زوال المنع فان كان الاول فمنعه منه بعد ذلك يكون تكليفا بما لا يطاق وهو قبح وان كان الثاني فالامر بالشرط مما لا يجوز وقوعه من العام بجواب الامور على ما سبق تقريره في الامر وهذا بخلاف ما اذا امر جماعة بفعل في الغد فانه يجوز ان يمنع بعضهم من الفعل لان ذلك يدل على

نقتضيه وينافيه من وجوه الاول انه اذا نهى المكلف عن الفعل الذي امر به قبل دخول وقته فالامر والنهي
تتواردا على شيء واحد من جهة واحدة في وقت واحد وهو قبح وذلك لان الفعل في نفسه في ذلك
الوقت اما ان يكون حسنا او قبيحا وعند ذلك فلا يخلو الباري تعالى عند الامر بالفعل اما ان يكون عالما بما هو
عليه الفعل من الحسن والقبح وكذلك في حالة النهي او لا يكون عالما به اصلا او هو عالم به في حالة الامر دون
في حالة النهي دون حالة النهي فان كان الاول فان كان الفعل حسنا فقد نهى عن الحسن مع علمه به وان
كان قبيحا فقد امر بالقبح مع علمه به وهو قبيح وان كان الثاني فهو قبيح لما يلزم من الجهل في حق الباري تعالى
وكذلك ان كان الثالث او الرابع كيف وانه اذا ظهر له في حالة النهي ما لم يكن قد ظهر له في حالة الامر فهو عين
البدا والبدا على الله تعالى قبيح الوجه الثاني انه اذا امر بالفعل في وقت معين ثم نهى عنه فقد بان انه
لم يرد ايقاعه ويكون قد امر بما لم يرده ولو جاز ذلك لما بقي لنا وثوق بقول من اقوال الشارع يجوز ان
المراد بذلك القول ضد ما هو ذلك على ارادته وذلك قبيح الثالث هو ان ذلك مما يقتضي الى ان يكون الفعل الواحد
مامورا منهيا والنهي عندكم كلام الله وكلامه صفة واحدة فيكون الكلام الواحد امرا نهيا لشيء واحد
في وقت واحد وذلك قبيح والجواب قولهم في قصة الاسرا انها خبر واحد قلنا والمسئلة عندنا من مسايل الاجتهاد
ولذلك لا يكفر المخالف فيها ولا يبدع قولهم انه نسخ عن المكلفين قبل علمهم به قلنا فقد نسخ عن النبي
بعد علمه وان سلمنا انه نسخ عن المكلفين علمهم به ولكن لم قالوا بامتناعه قولهم انه لا يتعلق به فايدة
الثواب باعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فهو مبني على نظاية الحكمة في افعال الله تعالى وهو ممنوع على
ما عرف من اصلنا قولهم على الحجة الثانية انا لا نسلم الامر مع المنع قلنا قد سبق تقريره في الاوامر
قولهم ان اراد منه الفعل فهو تكليف بما لا يطاق قلنا وان كان كذلك فهو جايز عندنا على ما تقرر
قبل قولهم وان لم يكن مريدا له فهو امر بشرط عدم المنع من العالم بعواقب الامور وذلك قبيح لما سبق قلنا
وقد سبق ايضا في الاوامر جواب ذلك وابطال كل ما يختلج مانعا قولهم في المعارضة الاولى انه يلزم
من ذلك ان يكون الرب تعالى امرا وناهيا عن فعل واحد في وقت واحد وهو قبيح لا نسلم احالة قولهم
اما ان يكون حسنا او قبيحا فهو مبني على الحسن والقبح العقلي وهو باطل لما سبق فان قالوا وان لم يكن حسنا
ولا قبيحا فلا يخلو اما ان يكون مشتملا على مصلحة او مفسدة فان كان الاول فقد نهى عما فيه مصلحة وان
كان الثاني فقد امر بما فيه مفسدة قلنا وهذا ايضا مبني على نظاية الحكمة في افعال الله تعالى وهو باطل على ما عرف
من اصلنا بل جاز ان يكون الامر والنهي لا لمصلحة ولا لمفسدة وان سلم عدم خلوه من المصلحة والمفسدة
ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك الامر بالمفسدة والنهي عن المصلحة بل جاز ان يقال انه مشتمل على المصلحة
حالة الامر ومشتمل على المفسدة حالة النهي ولا مفسدة حالة ولا مصلحة حالة النهي على ما تقرر قبل ولا يلزم

من ذلك

من ذلك الجهل في حق الله تعالى ولا البدا لعلمه حالة الامر بما الفعل مشتمل عليه من المصلحة وانه سينهى
في ثاني الحال لما يلازمه من المفسدة المقتضية للنسخ حالة النسخ كما علم قولهم في المعارضة الثانية اذا
امر بالفعل ثم نهى عنه فتبين انه امر بما لم يرده مسلم وعندنا ليس من شرط الامر ارادة المامور به كما سبق
تعريفه قولهم يلزم من ذلك عدم الوثوق بجميع اقوال الشارع ان اراد وابذلك انه اذا خاطب
بما يحتمل التاويل انا لا نقطع بارادته لما هو الظاهر من كلامه فمسلم ولكن لا نسلم امتناع ذلك هذا هو اول
المسئلة وان اراد وابه انه لا يمكن الاعتماد على ظاهره مع احتمال ارادة غيره من الاحتمالات البعيدة فغير
مسلم وان اراد وا غير ذلك فلا نسلم تصوره قولهم في المعارضة الثالثة انه يلزم منه ان يكون الفعل
الواحد في وقت واحد مامورا منهيا قلنا مامور منهي معا او لا معا الاول ممنوع والثاني مسلم قولهم ان
كلام الله تعالى عندكم صفة واحدة لا نسلم ذلك ان سلكنا مذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا وان
سلكنا مذهب الشيخ ابي الحسن البصري فلم قالوا لما حالة قولهم يلزم منه ان تكون الصفة الواحدة امرا
نهيا قلنا انما تستمر الصفة الواحدة بهذه الاسماء بسبب اختلاف تعلقاتها بها ومتعلقاتها فان تعلقت
بالفعل سميت امرا وان تعلقت بالترك سميت نهيا وذلك انما يمتنع ان لو اتحد زمان التعلق بالفعل
والترك واما اذا كان زمان التعلق مختلفا فلا والمامور والمنهي وان كان زمانه متحدا لكن زمان
تعلق الامر به غير زمان تعلق النهي به ومع التغاير فلا امتناع **المسئلة الثالثة** اتفق الجمهور
على جواز نسخ حكم الخطاب اذا كان بلفظ التابيد كقوله صوموا ابدا خلافا لشذوذ من الاصوليين و
دليل جوازه هو ان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد غاية ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان
بعمومه ولا يمتنع مع ذلك ان يكون المخاطب مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون البعض كما في الالفاظ
العامة بجميع الاشخاص وان لم يكن ذلك مستغنا فلا يمتنع ورود الناسخ المعرف لارادة المخاطب لذلك
ولو فرضنا ذلك لالزم عنه المحال فكان جايزا فان قيل لفظ التابيد جاء مجرى التنصيص على كل وقت
من اوقات الزمان بخصوصه والتنصيص على وجوب الفعل في الوقت المعين بخصوصه لا يجوز نسخه
فكذلك هذا وايضا فانا لو امرنا بالعبادة بلفظ يقتضي الاستمرار مجازا فلو جاز ذلك مع التقييد بلفظ
التابيد لم يكن للتقييد معنى وايضا فانه لو جاز نسخ ما ورد بلفظ التابيد لما بقي لنا طريق الى العلم
بدوام العبادة في زمان ارادة التكليف وايضا فان المخاطب اذا اخبر بلفظ التابيد لم يجز نسخه
فكذلك في غير المخبر والجواب عن الاول لا نسلم ان لفظ التابيد ينزل منزلة التنصيص على كل وقت
بعينه بل هو في العرف قد يطلق للمبالغة كما في قول القايل لغريمه لازم فلانا ابدا يكرم الضيف ودام
الله ملك الامير ابدا وان سلمنا انه ينزل منزلة التنصيص على الاوقات المعينة فعندنا لا يمتنع نسخ

الثالثة

حكم الخطاب اذا كان مقيدا بوقت معين كما لو قال صل وقت زوال الشمس كعين فانه يجوز النسخ بعد دخول
الوقت وقبله على ما عرف من اصلنا وعن الثاني ان غاية التابيد بالتاكيد لا استرداد فاذا ورد النسخ كانت غايته
تاكيد المبالغة في الاستمرار لا نفس الاستمرار ثم يلزمهم على ما ذكروه ما اذا اتى بلفظ عام كما لو قال كل من دخل
داري فاكرمه فانه يجوز تخصيصه مع تاكيده بكل وجميع فما هو جوابهم في التخصيص فهو جواب لنا في النسخ وعن
الثالث ان ما ذكروه انما يصح ان لو كان لفظ التاكيد يفيد العلم ولا طريق يفيده سواه والامران ممنوعان اما الاول
فلما سبق واما الثاني فلجواز ان يخلق الله تعالى العلم الضروري بذلك او بما يقترن باللفظ من القرائن المفيدة للقطع
كما في القرائن المقترنة بخبر الواحد ثم ما ذكروه لازم عليهم في تخصيص العام المؤكد فانه جائز مع قوة ما ذكروه
في النسخ بعينه عليه والجواب ان زال يكون متجددا وعن الرابع بمنع ذلك في الخبر ايضا **المسئلة الرابعة** مذهب
الجميع جواز نسخ حكم الخطاب لا الى بدل خلافا لبعض الشذوذ ودليله امران الاول ما يدل على جواز العقل وهو
انا لو فرضنا وقوع ذلك لم يلزم عنه المحال في العقل ولا معنى للجائز عقلا سوى هذا فانه لا يخلو اما ان لا يقال
بغاية الحكم في افعال الله تعالى او لا يقال بذلك فان كان الاول فرفع حكم الخطاب بعد ثبوته لا يكون ممتنعا
لان الله تعالى له ان يفعل ما يشاء وان كان الثاني فلا يمتنع في العقل ان تكون المصلحة في نسخ الحكم دون بدله
الثاني ما يدل على الجواز الشرعي وهو ان ذلك مما وقع في الشرع كنسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة النبي
ونسخ الاعتداد بحول كامل في حق المتوفى عنها زوجها ونسخ وجوب ثبات الرجل لعشرة ونسخ وجوب
الامساك بعد الفطر في الليل ونسخ ارخاء محرم الاضاحي وكل ذلك من غير بدل الى غير ذلك من الاحكام
التي نسخت لا الى بدل والوقوع في الشرع ادل الدلائل على الجواز الشرعي فان قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل
على نقيضه وهو قوله ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اخبر انه لا ينسخ الا ببدل
والمخلف في خبر الصادق محال قلنا ما ذكروه انما هو دليل لزوم البدل في نسخ لفظ الاية وليس فيه دلالة
على نسخ حكمها وذلك هو موضع الخلاف سلمنا دلالة ما ذكروه على نسخ الحكم لكن لا نسلم العموم في كل حكم
وان سلمنا ولكنه مخصوص بما ذكرناه من الصور سلمنا انه غير مخصوص لكن ما المانع ان يكون رفع الحكم بدل
اثباته وهو خير منه في الوقت الذي نسخ فيه لكون المصلحة في الرفع دون الاثبات وان سلم امتناع وقوع
ذلك شرعا لكنه لا يدل على عدم الجواز العقلي **المسئلة الخامسة** وكما يجوز نسخ حكم الخطاب من غير
بدل كما بيناه يجوز نسخه الى بدل هو اخف منه كنسخ تحريم الاكل بعد النوم في ليل رمضان الى حله
والى بدل مماثل كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس الى الكعبة وهذان مما لا خلاف فيهما عند
القائلين بالنسخ وانما الخلاف في نسخ الحكم الى بدل هو اثقل منه ومذهب اكثر اصحابنا وجمهور المتكلمين
والفقهاء جوازه خلافا لبعض اصحاب الشافعي وبعض اهل الظاهر ومنهم من اجازه عقلا ومنعه

شرعا

شرعا ودليل جوازه عقلا ما سبق في المسئلة المتقدمة ودليل الجواز الشرعي وقوع ذلك في الشرع
فمن ذلك ان الله تعالى اوجب صيام رمضان في ابتداء الاسلام مخيرا بينه وبين الفداء بالمال لمن
يتحمل الصوم وهذا اثقل من الاول ومن ذلك انه تعالى اوجب في ابتداء الاسلام الحبس في البيوت
والتعنيف حدا على الزنا ولمن نه بالضرب بالسياط والتغريب عن الوطن في حق البكر وبالرجم بالحجارة في حق
الثيب فنسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكل ذلك اثقل من الاول فان قيل ما ذكرتموه معارض بما يدل
على نقيضه وبيانه من جهة العقل والسمع اما من جهة العقل فهو ان النسخ اما ان يكون لا لمصلحة او
لمصلحة فان كان الاول فهو عبث وقبيح فلا يكون جائزا على الشارع وان كان لمصلحة فاما ان يكون ادنى
من مصلحة المنسوخ او مساوية لها او راجحة عليها فان كان الاول فهو باطل ممتنع لما فيه من اهدار المصلحة
واعتبار ادناها وان كان الثاني فلا يخلو الناسخ اولى من المنسوخ فلم يبق غير الثالث واذا كان النسخ انما
يكون للاصلح والانفع والاقرب الى حصول الطاعة فذلك انما يكون بنقل المكلفين من الاشد الى الاخف
ومن الاصعب الى الاسهل لكونه اقرب الى حصول الطاعة واسهل في الانقياد واذا كان بالعكس كان اضرارا
بالمكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان تركوا استضروا بالعقوبة والمؤاخذة وذلك غير
لائق بحكمة الشارع واما من جهة السمع فنصوص اولها قوله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا
ولا يخفف في نسخ الاخف الى الاثقل وثانيها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وفي نسخ الاخف
الى الاثقل ارادة العسر وفيه تكذيب خبر الصادق وثالثها قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت
عليهم والاصر هو الثقل اخبر انه يضع عنهم الثقل الذي حمله فلو نسخ ذلك بما هو اثقل منه كان تكذيبا
لمخبره تعالى ورابعها قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها وليس المراد منه انه
ياتي بخير من الاية في نفسها اذ القران كله خير لا تفاضل فيه وانما المراد به ما خير بالنسبة الينا وذلك هو
الاخف والاسهل في الاحكام والجواب عن المعقول ان ما ذكروه لازم عليهم في ابتداء التكليف ونقل المخلق من
الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وكذا في نقلهم من الصحة الى السقم ومن الشبيبة الى الهرم ومن الحياة
الى العدم واعدام القوى والحواس بعد وجودها فان ما نقلهم اليه اشق عليهم مما نقلهم عنه وكل ما ذكروه
فهو بعينه لازم ههنا وما هو الجواب لهم فهو صورة الالزام هو جوابنا في محل النزاع وعن الاية الاولى
انه لا عموم فيها حتى يلزم من ذلك ارادة التخفيف في كل شيء وبتقدير العموم فليس فيه ما يدل على
ارادة التخفيف على الفور بل جاز ان يكون المراد من ذلك التخفيف في المال بدفع اثقال الاخرة والعقاب
على المعاصي بما يحصل لنا من الثواب الجزيل على الاعمال الشاقة علينا في الدنيا وعلى طباعنا تسمية للشيء
بعاقبته ومنه قوله تعالى فما اصبرهم على النار وقوله تعالى انما يأكلون في بطونهم نارا ومنه يقال له وللموت

وابنو الخراب وبتقدير ارادة الفور فلا يمتنع التخصيص كما خص بانتقال تكاليفه المبتداة وبلاويه في الابدان
والاموال كما سبق تعريفه وما ذكرناه من الادلة الدالة على وقوع ذلك صالح لتخصيص هذه الاية وعن الاية
الثانية انه يجب حملها على ما فيه اليسر والعسر بالنظر الى المال حتى لا يلزم منه كنسخ التخصيص بابتداء التكاليف
وما وقع به الابتلاء في الدنيا في الابدان والاموال ولا يخفى ان التكليف بما هو اشق في الدنيا اذا كان ثوابه
المال اكثر وادفع للعقاب المجتلب بالمعاصي انه يسر لا عسر وان سلمنا ان المراد به ارادة اليسر وعدم ارادة
العسر العاجل لكنه يجب تخصيصه بما ذكرناه جمعا بين الادلة وعن الاية الثالثة انه لا يلزم وضع الاصر والنقل
الذي كان على من قبلنا عنا امتناع ورود نسخ الاخف بالاثقل في شرعنا وعن الاية الرابعة انه ان كان ذلك
عايدا الى نسخ التلاوة فلا حجة فيه اذ النزاع انما هو في نسخ الحكم الاخف بالاثقل وان كان عايدا الى نسخ
حكم الاية فالخير في الامور الدينية يرجع الى ما هو اكثر في الثواب ومنه يقال الفرض خير من النفل بمعنى انه
اكثر في الثواب وان كان اشق من النفل على النفس وفي الامور الدنيوية يرجع الى ما هو خير في العاجل واصلح
ولا يختص ذلك بالاسهل ولهذا يحسن ان يقول الطبيب للريض الجوع والعطش اصلح لك وخير من الشبع
والري وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون التكليف بالاشق اكثر ثوابا واصلح في المال على ما قال تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقال عليه الصلوة والسلام لعايشة
ثوابك على قدر نصيبك فكان التكليف بالاشق خيرا من الاخف والله اعلم **المسئلة السادسة** اتفق
العلماء على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وبنسخهما معا خلافا لطايفة شاذة من المعتزلة ويدل على
ذلك العقل والنقل اما العقل فهو ان جواز تلاوة الاية حكم ولهذا يثاب عليها بالاجماع وقد قال من قرا
القران فله بكل حرف منه عشر حسنات وما يترتب عليها من الوجوب والتحريم وغير ذلك حكم
واذا كانا حكمين جاز ان يكون اثباتهما مصلحة في وقت ومفسدة في وقت ولا يمكن اثبات احدهما مصلحة
واثبات احدهما مصلحة في وقت دون وقت واذا كان كذلك جاز رفعهما معا ورفع احدهما دون الاخر كما سبق
تقريره واما النقل اما نسخ التلاوة والحكم فيدل عليه ما روت عايشة انها قالت كان فيما انزل الله عشر رضعات
محرمات فنسخن بخمس وليس في المصحف عشر رضعات محرمات ولا حكمها منسوخان واما نسخ الحكم
دون تلاوته كنسخ حكم لعنة الاعتداد بالحول ونسخ حكم اية الوصية للوالدين واما نسخ التلاوة دون الحكم فما روي
عن عمر بن الخطاب انه قال كان فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموها البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم
فانه منسوخ التلاوة دون الحكم وهل يجوز بعد نسخ تلاوة الاية ان يمسها المحدث ويتلوها الجنب
فذلك مما ترددفيه الاصوليون والاشبه المنع من ذلك فان قيل الحكم مع التلاوة ينزل منزلة العلم مع العالمية
والمحركة مع المتحركية والناطق مع المفهوم وكالامكان الانفكاك بين العلم والعالمية والمنطوق والمفهوم

وكذلك التلاوة مع حكمها واما ما يختص نسخ الحكم دون التلاوة فهو ان الحكم اذا نسخ وبقيت التلاوة كانت
موهمة ببقاء الحكم وذلك مما يعرض المكلف الى اعتقاد الجهل والحكيم يقبح منه ذلك وايضا اذا بقيت
التلاوة دون حكمها بتقرير عربية تخرج الفايدة ويمتنع خلو القران عن الفايدة واما ما يختص نسخ التلاوة
دون الحكم فوجهان الاول ان الاية ذريعة الى معرفة الحكم فاذا نسخت الاية دون الحكم تعذر ذلك بارتفاع
الحكم وفيه تعريض المكلف لاعتقاد الجهل وهو قبيح من الشارع والثاني ان نسخ التلاوة دون حكمها
يكون عريا عن الفايدة حيث انه لم يلزم من ذلك اثبات حكم ولا رفعه وما هو عري من التصرفات عن
الفايدة كان عبثا والعبث على الله تعالى محال والجواب عن الاول لا نسلم اولا ان العالمية مغايرة لقيام العلم
بالذات ولا المتحركية مغايرة لقيام الحركة بالذات ولا الملازمة بين المنطوق والمفهوم وليتمشى التمسك
وان سلمنا جميع ذلك ولكن لا نسلم ان التلاوة مع الحكم نازلة منزلة ما ذكروه بل هي نازلة منزلة الامارة والعلامة
على الحكم فما ابتداء ثبوته دون حالة دوامه وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء الامارة في طرف الدوام انتفاء
ما دلت عليه وكذلك لا يلزم من انتفاء الحكم لدليل الامارة الدالة عليه وعن قولهم ان التلاوة اذا ثبتت بعد
نسخ الحكم عرضت المكلف لاعتقاد الجهل مقاما نصب الله تعالى دليلا على نسخ الحكم اذا لم ينصب الاول
ممنوع والثاني مسلم وذلك لان الناظر اذا اجتهد عرف دليل النسخ وان كان مقلدا ففرضه تقليد المجتهد
العارف بدليل النسخ وان كان كما ذكروه فلا نسلم ان ذلك ممتنع في حق الله تعالى فاسا حصل من يقول
بالتحسين والتقبيح العقلي وقد ابطلناه وعن قولهم انه لبس في بقاء التلاوة فايدة بعد نسخ الحكم ان
ذلك مبني على غاية الحكمة فما فعال الله تعالى وهو غير مسلم وان سلمنا ذلك فلا يمتنع ان يكون البارئ تعالى قد علم في
ذلك حكمة استاثر بها ونحن لا ندري بذلك كيف وان بقاء التلاوة مفيد وهو الثواب على تلاوتها وعن
قولهم ان الاية اذا نسخت عرضت المكلف لاعتقاد الجهل انما يلزم ذلك لو كان يلزم من انتفاء الدلالة
على الحكم في الدوام انتفاء الحكم وهو غير مسلم ولا يلزم من الدليل الدال على نسخ التلاوة ان يكون دالا على نسخ
الحكم وعن قولهم انه لا فايدة في نسخ التلاوة مع بقاء الحكم فما سبق في قولهم ان بقاء التلاوة غير مفيد مع نسخ
الحكم **المسئلة السابعة** فيما يتعلق بنسخ الاخبار والنسخ اما ان يكون لنفس المخبر عنه او لدلالته وخبره فان كان
الاول فاما ان ينسخ تلاوته او تكليفنا به بان يكون فتكلفنا ان نخبر بشيء ثم ينسخ عنا التكليف بذلك
الاخبار وكل واحد من الامرين جايز من غير خلاف بين القايلين بجواز النسخ وسواء كان ما نسخت تلاوته
ماضيا او مستقبلا وسواء كان ما نسخ تكليف الاخبار مما يتغير مدلوله كالاخبار بوجود الله تعالى ثم وجد حدوث
العالم او يتغير كالاخبار بكفر زيد واعانته لان كل ذلك حكم من الاحكام الشرعية فجاز ان يكون مصلحة في وقت
ومفسدة في وقت اخر لكن هل يجوز ان ينسخ تكليفنا بالاخبار فالا يتعين تكليفنا بالاخبار بنقيضه قالت

المعتزلة لا يجوز لانه كذب والتكليف بالكذب قبيح وهو غير متصور من الشارع وهو مبني على اصولهم في
التحسين والتقبيح العقلي ووجوب رعاية المصلحة في افعال الله تع وقد ابطلناه وعلى هذا فلا مانع من التكليف
بالخبر بنقيض الحق واما ان كان النسخ لمدلول الخبر فغايته فذلك المدلول اما ان يكون مما لا يتغير
كمدلول الخبر بوجود الله وحدوث العالم او مما يتغير فان كان الاول فنسخه قبح بالاجماع واما ان
كان مدلوله مما يتغير وسواء كان ماضيا كالاخبار بما وجد من ايمان زيد او كفره او مستقبلا كالاخبار
كان وعدا او وعيدا او حكما شرعيا فقد اختلف في رفعه ونسخه فذهب القاضي ابو بكر والجبائي وابن
وجماعة من المتكلمين والفقهاء الى امتناع رفعه وذهب ابو عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وابو الحسين
البصري الى جوازه ومنهم من فصل بين الخبر الماضي والمستقبل فمنعه في الماضي وجوزه في المستقبل والمختار
جوازه ماضيا كان او مستقبلا وذلك لانه اذا كان ماضيا دل عليه الاخبار متكررا والخبر عام فيه
فامكن ان يكون الناسخ صيغيا لاخراج بعض ما تناوله اللفظ واحتج المريد بعض ذلك المذكور كالامر
والنواهي فانه قيل الفرق بين الخبر وبين الامر والنهي ان نسخ الخبر يؤذن بكونه كذبا ولهذا فانه لو قال
اهلك الله زيدا كان كذبا بخلاف الامر والنهي واذا سلمنا امكان نسخ مدلول الخبر لكن اذا كان مدلوله
حكما شرعيا تكليفيا اما اذا لم يكن كذلك فلا وذلك لانه اذا حكم تكليفيا كان الخبر في المعنى الامر والنهي
والامر يجوز نسخ حكمه كما لو قال امرتكم ونهيتكم واوجبت عليكم بخلاف ما اذا لم يكن كذلك والجواب عن
الاول ان ذلك انما يفضي الى الكذب ان لو لم يمكن حمل الناسخ على غير ما اريد من الخبر وليس الامر كذلك على
ما حققناه واما اذا قال اهلك الله زيدا فاهلاكه انما لم يدخله النسخ لانه لا يتكرر حتى يمكن رفع بعضه
وبقية البعض بل انما يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن عدمه مع اتحاده كان كذبا لاتحاد المثبت و
المنفي وعن الثاني انهم ان ارادوا بقولهم ان الخبر بالحكم الشرعي في معنى الامر ان صيغته فهي خلاف
المحسوس وان كانوا اراد وا به انه يفيد ايجاب الفعل كما في الامر فمسلم ولكن لا يلزم ان يكون هو هو فانه
لا يلزم من اشتراك شيئين مختلفين في لازم واحد عام لهما اتحادهما وغايته تسليم نسخ مدلول
بعض الاخبار وليس فيه ما يدل على امتناع نسخ غيره مع انه قد بقينا **المسئلة الثامنة** اتفق القائلون
بالنسخ على جواز نسخ القرآن بالقرآن لتساويه في العلم به ووجوب العمل وذلك كما بيناه من نسخ الاعتداد
بالحول باربعة اشهر وعشرا ونسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول بقوله اشفقتم الاية
ونسخ وجوب ثبوت الواحد للعشرة بقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا واتفقوا على
جواز نسخ السنة المتواترة بالمتواترة منها ونسخ الاحاد منها بالمتواتر ونسخ الاحاد بالاحاد كما روي
انه عم حرم زيارة القبور ثم نهى عنها ثم نسخ ذلك بقوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها

وكما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه قال في شارب الخمر فان شربها الرابعة فاقتلوه فنسخ ذلك
بما روي عنه انه حلل به من شربها الرابعة فلم يقتله واما نسخ المتواتر منها بالاحاد فقد اتفقوا على جوازه
عقلا واختلفوا في وقوعه سمعا فاثبته داود واهل الظاهر ونفاه الباقون وقد احتج النافون لذلك
بالاجماع والمعنى اما الاجماع فما روي عن عمر بن الخطاب انه قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة
لا ندري اصدقت ام كذبت وايضا ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا
بقول اعرابي بوال على عقبيه ووجه بما انهما لم يعملا بخبر الواحد ولم يحكما به على القرآن وما ثبت من السنة
متواترا وكان ذلك مشتهرا فيما بين الصحابة ولم ينكر عليهما منكر فكان ذلك اجماعا واما المعنى فهو ان
الاحاد ضعيف والمتواتر اقوى منه فلا يقع الاضعف في مقابلة الاقوى ولقائل ان يقول عدم قبول خبر
الواحد فيما ذكر لا يمنع من قبول خبر الواحد عم وذلك لانه لا مانع ان يكون امتناع قبوله لعدم حصول الظن
بصدقه ولهذا قال عمر لا ندري اصدقت ام كذبت وقال علي في الاعرابي ما قال والا فكيف يمكن القول بعدم
قبول خبر الواحد مع ما بيناه من كون خبر الواحد حجة ومع ما بيناه من جواز تخصيص المتواتر بخبر الاحاد وما
ذكروه من المعنى فهو باطل بالتخصيص على ما سبق كيف وانه وان كان اضعف من المتواتر من جهة كونه
احادا الا انه اقوى من المتواتر من جهة كونه خاصا والمتواتر عاما والظن الحاصل من الخاص اذا كان احادا
اقوى من الظن الحاصل من العام المتواتر لان طريق الى الضعف الواحد من جهة كذبه واحتمال غلطه
وتطرق الضعف الى العام من جهة تخصيصه واحتمال ارادة بعض ما دل عليه دون البعض واحتمال تطرق
التخصيص الى العام اكثر من تطرق الكذب الى العدل فكان الظن المستفاد من خبر الواحد اقوى واما
المثبتون لذلك فقد احتجوا بالنقل والمعنى اما النقل فمن وجهين الاول هو ان وجوب التوجه الى بيت
المقدس كان ثابتا بالسنة المتواترة لانه لم يوجد في الكتاب ما يدل عليه وان اهل قبا كانوا يصلون الى
بيت المقدس بناء على السنة المتواترة فلما نسخ جاءهم مناد رسول الله فقال لهم ان القبلة قد حولت
فاستداروا بخبره والتزموه ولم ينكر عليهم فدل على جواز الثاني ان التزمه كان بنفذ الاحاد الى اطراف
البلاد لتبليغ الناسخ والمنسوخ ولولا قبول خبر الواحد في ذلك لما كان قبوله واجبا واما المعنى فمن
وجهين الاول ان النسخ احد البيانين فكان جائزا بخبر الواحد كالتخصيص الثاني هو ان نسخ القرآن
بخبر الواحد جائز على ما سيأتي بيانه فنسخ السنة المتواترة بطريق اولى ولقائل ان يقول اما قصة اهل قبا
في اخبار الاحاد ولا نسلم ثبوت مثل هذه القاعدة به كيف وانه يحتمل ان يكون قد اقترن بقوله قرائن
اوجبت العلم بصدقه من سماعهم صفة المخلق في ذلك فكان ذلك نازلا منزلة الخبر المتواتر واما تنفيذ
الاحاد للتبليغ فانما يجوز فيما يقبل فيه خبر الواحد وما لا فلا وما ذكروه من المعنى الاول فما حاصله ترجيح

الى قياس النسخ على التخصيص وهو انما يفيد في الامور الظنية فلم قالوا ان ما نحن فيه من هذا القبيل
كيف والفرق حاصل وذلك ان النسخ رفع لما ثبت بخلاف التخصيص على ما سبق تقريره فلم قالوا
بانه اذا قيل خبر الواحد فيما لا يقتضي رفع ما ثبت يقبل في رفع ما ثبت واما المعنى الثاني فلا نسلم صحة
نسخ القرآن بخبر الواحد على ما بانا والله اعلم **المسئلة التاسعة** المنقول عن الشافعي انه لا يجوز
نسخ السنة بالقرآن ومذهب الجمهور من الاشاعرة والمعتزلة والفقهاء جوازه عقلا ووقوعه شرعا احتج
المثبتون على جواز العقل والوقوع الشرعي اما الجواز العقلي فهو ان الكتاب والسنة وحي من الله
على ما قالتم وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى غير ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ حكم
احد الوحيين بالاخر غير ممتنع عقلا ولهذا قالوا لو رضنا خطاب الشارع بجعل القرآن ناسخا للسنة لما لزم
عنه لغاية قبح عقلا واما الوقوع الشرعي فيدل عليه امور الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم صالح اهل مكة عام الحديبية
على ان من جاءه مسلما رده حتى انه رد ابا جندل وجماعة من الرجال فجاءت امراة فانزل الله تعالى يا ايها الذين آمنوا
اذا جاءكم المؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار وهذا قرآن نسخ ما صالح عليه رسول الله صلعم وهو من السنة الثاني التوجه
الى بيت المقدس لم يعرف الا من السنة وقد نسخ بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ولا يمكن ان يقال
بان التوجه الى بيت المقدس كان معلوما بالقرآن وهو قوله فثم وجه الله لان قوله فثم وجه الله تخيير بين
القدس وغيره من الجهات والمنسوخ انما هو وجوب التوجه اليه عينا وذلك غير معلوم من القرآن
الثالث ان المباشرة في الليلة كانت محرمة على الصائم بالسنة وقد نسخ ذلك بقوله تعالى فالان باشروهن
الرابع ان صوم عاشوراء كان واجبا بالسنة ونسخ بصوم رمضان في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الخامس
ان تاخير الصلوة الى الخلاء القتال كان جائزا بالسنة ولهذا قال يوم الخندق وقد اخروا الصلوة حشو الله
قبورهم نارا لحبسهم له عن الصلوة وقد نسخ ذلك الجواز بصلوة الخوف الواردة في القرآن فان قيل ما
ذكرتموه من جواز نسخ السنة بالقرآن مالم يكن الحكم في جميع ما ذكرتموه ثابت بقوله تعالى ونسخه
وبقي حكمه وان سلمنا انه ثابت بالسنة ولكن ما المانع ان يكون النسخ وقع بالسنة ويدل على ان الامر على ما ذكرتم
ان الشافعي كان من اعلم الناس بالناسخ والمنسوخ واحكام التنزيل وقد انكر نسخ السنة بالقرآن ولولا ان
الامر على ما ذكرناه لما كان انكاره صحيحا قلنا وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على نسخ السنة بالقرآن غير انه
معارض بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم جعل السنة بيانا فلو نسخت
لخرجت عن كونها بيانا وذلك غير جائز واما المعقول فمن وجهين الاول انه لو نسخت السنة بالقرآن
لزم من ذلك تنفير الناس عن النبي صلعم وعن طاعته لايهامهم ان الله تعالى لم يرض عنه رسوله التول وذلك مناقض
لمقصود البعثة والتقدم وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله الثاني ان السنة ليست من جنس القرآن

لان القرآن معجزة ومتلو ومتعبد بتلاوته على الجنب ولا كذلك السنة واذا لم يكن القرآن من جنس السنة
امتنع نسخه لها كما يمتنع نسخ القرآن بحكم دليله العقل وبالعكس والجواب عن السؤال الاول ان اسناد
اثبات ما ذكرناه من الاحكام المنسوخة الى ما وجد من السنة من اعمال النبي صلعم واقواله وتقرير
صالح لاثباتها وقد اقترن بها الاثبات فكان الاثبات مسندا اليها ولكن الكلام في اسناد نسخها الى ما وجد
من الايات الصالحة للنسخ مع ترتب الحكم عليها بتقدير وجود خطاب اخر يكون اسناد اثبات الاحكام
المذكورة اليه وبتقدير نسخه وكذلك بتقدير وجود سنة ناسخة لها مع عدم الاطلاع عليها او امكان اسناد
نسخها الى ما وجد من الايات الصالحة للنسخ من غير ضرورة يكون ممتنعا ولو نسخ هذا الثاني لما استقر
لاحد قدم في اثبات ناسخ ولا منسوخ لان ما من ناسخ يقدر الا ويحتمل ان يكون الناسخ غيره وما
منسوخ حكم يقدر الا ويحتمل ان يكون اسناد ذلك الحكم الى غيره هو خلاف اجماع الامة في الاكتفاء بالحكم
على ما وجد من الخطاب الصالح للنسخ لحكم هو الناسخ وان ما وجد من الدليل الصالح لاثبات الحكم هو
المثبت وان احتمال اضافة الحكم والنسخ الى غيره ما ظهر مع عدم النظر به بعد البحث التام عنه وعن المعارضة
بالنص من وجهين الاول ان المراد بقوله لتبين للناس انما هو التبليغ وذلك يعم تبليغ الناس من القرآن
وغيره وليس في ذلك ما يدل على امتناع كون القرآن ناسخا للسنة الثاني وان سلمنا ان المراد بقوله
لتبين انما هو بيان المجمل والعام والمطلق والمنسوخ فلكن لا نسلم دلالة ذلك على المخصص ما ينطق به في البيان
بل جاز مع كونه مبينا ان ينطق بغير البيان ويكون محتاجا الى بيان وعن المعارضة الاولى من وجهين
المعقول من ثلثة اوجه الاول ان ذلك انما يمتنع ان لو كانت السنة من عند الرسول ومن تلقاء نفسه
وليس كذلك بل انما هي من الوحي على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى الثاني انه لو امتنع
نسخ السنة بالقرآن لدلالته على ان ما شرعه الله غير مرضي لامتنع نسخ القرآن بالقرآن والسنة بالسنة
وهو خلاف اجماع القائلين بالنسخ الثالث ان ما ذكروه انما يدل على ان المشروع لا غير مرضي ان لو كان
النسخ رفعا فانه ثبت اولا وليس كذلك بل هو عبارة عن دلالة الخطاب على ان الشارع لم يرد بخطابه الاول
ثبوت الحكم في وقت النسخ دون ما قبله وعن المعارضة الثانية انه لا يلزم من اختلاف جنس السنة والقرآن
بعد اشتراكهما في الوحي بما اختص بكل واحد منهما امتناع نسخ احدهما بالاخر وعلى هذا فنقول القرآن يكون
رافعا لحكم الدليل العقلي وانما قيم ناسخا **المسئلة العاشرة** قطع الشافعي واكثر اصحابه واكثر اهل
الظاهر بامتناع نسخ الكتاب بالسنة المتواترة واليه ذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه
واجاز ذلك جمهور المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة ومن الفقهاء مالك واصحاب ابي حنيفة وابن
سريج واختلف هؤلاء في الوقوع شرعا والمختار جوازه عقلا لما ذكرناه في المسئلة المتقدمة واما

الوصية فقد احتج القائلون به بان الوصية للوالدين والاقربين نسخت بقوله لا وصية لوارث قالوا
ولا يمكن ان يقال بان الناسخ الوصية اية الميراث لانا نجمع ممكن من حيث ان الميراث لا يمنع من الوصية
بدليل الوصية الوصية للاجانب وهو ضعيف لما فيه من نسخ حكم القران المتواتر بخبر الاحاد وهو ممتنع على
ما يأتي ولانه يلزم من كون الميراث ما نعا من الوصية للوارث ان يكون ما نعا من الوصية لغير الوارث
واحتج ايضا بان جلد الزاني الثابت بقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة
نسخ بالرجم الثابت بالسنة وهو ضعيف لما فيه من نسخ القران باحاد السنة وهو ممتنع على ما يأتي من جهة
انه امكن ان يقال ان نسخ الجلد بالرجم انما كان بقران نسخ رسمه وهو ما روي عن عمر انه قال كان فيما انزل
الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ورسوله ويمكن ان يقال ان ذلك لم يكن قرانا لما روي عن
عمر انه قال لولا ان يقول الناس زاد عمر في القران ما ليس له من كتبت الشيخ والشيخة اذا زنيا على
حاشية المصحف وذلك يدل على انه لم يكن قرانا لانا نقول غاية قول عمر انه على خوف ذلك عن المصحف
والقران لنسخ تلاوته وليس فيه دلالة على انه لم يكن قرانا فان قيل الشيخ والشيخة لم يثبت بالتواتر على قول
عمر ولنسخ المتواتر بالاحاد ممتنع على بيان وسواء كان ذلك قرانا او سنة قلنا والسنة وهو رجم النبي لم
يثبت تواترا بل بطريق الاحاد وغاية ان الامة مجمعة على الرجم والاجماع ليس بناسخ بل هو دليل وجود
الناسخ المتواتر وليس حالة على سنة متواترة لم تظهر لنا ولعمر الحالة على قران متواتر لم يظهر لنا قرانا
بسبب نسخ تلاوته واما الثاني فلذلك فقد احتجوا بحجج نقلية وعقلية اما النقلية فرجوه اربعة
الاول قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وصف نبيه بكونه مبينا والناسخ رافع والرفع غير البيان الثاني قوله تعالى
واذا بدلنا اية مكان اية اخبر انه انما يبدل الاية بالسنة الثالث ان المشركين عند تبديل الاية مكان
اية قالوا انما انت مفتر فازال الله تعالى تهمتهم بقوله قل نزله روح القدس من ربك بالحق وذلك يدل على ان
التبديل لا يكون الا بما نزله روح القدس الرابع قوله تعالى قال الذين لا يرجون لقائنا ائت بقران غير
هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي وهو دليل على ان القران
لا ينسخ الا بالقران الخامس قوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله
على كل شيء قدير وذلك يدل على ان الاية لا تنسخ الا باية وبيانه من وجوه الاول انه قال نات بخير منها
او مثلها والسنة ليست خيرا من القران ولا مثلها الثاني انه تعالى وصف البدل بانه خير او مثل وكل واحد من الوصفين
يدل على ان البدل من جنس المبدل اما المثل فظاهر واما ما هو خير فلانه لو قال القائل لغيره لا اعطيك
درهما الا وانت تجيء منه فانه يفيد انه ياتيه بدرهم خير من الاول الرابع قوله تعالى الم تعلم ان الله على

كل

كل شيء قدير دل على ان الذي ياتي به هو المختص بالقدرة عليه وذلك هو القران دون غيره
واما من جهة المعقول فمن وجهين الاول ان السنة انما وجب اتباعها بالقران وهو قوله تعالى وما
اتاكم الرسول فخذوه وقوله تعالى فاتبعوه وذلك يدل على ان السنة فرع القران والفرع لا يرجح على اصله
بالابطال والاسقاط كالا ينسخ القران والسنة بالفرع المستنبط منها وهو القياس الثاني ان القران
اقوى من السنة ودليله من ثلثة اوجه الاول قوله تعالى لنبينه لعاديم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد
قال بسنة رسول الله فقدمه في العمل على السنة والتقديم اية على ذلك وذلك دليل قوته الثاني
انه اقوى من جهة حكمه حيث اعتبرت الطهارة في تلاوته عن الجنابة والحيض وفي مس مصحفه
والاقوى لا يجوز دفعه بالاضعف والجواب عن الاية الاولى من ثلثة اوجه الاول انه يجب حمل قوله
لتبين للناس على معنى اظهر للناس لكونه اعم من بيان المجمل والعموم لانه يتناول اظهار كل شيء حتى المنسوخ
واظهار المنسوخ اعم من اظهاره بالقران الثاني ان نسخ حكم الاية بيان لها فيدخل في قوله لتبين للناس
وتبيين القران اعم من تبيينه بالقران الثالث انه وان لم يكن النسخ بيانا فعين وصف النبي بكونه
مبينا لا يخرجه عن اتصافه بكونه ناسخا وعن الاية الثانية من وجهين الاول انها ظاهرة في تبديل
رسم الاية باية والنزاع انما هو في تبديل حكم الاية وليس فيه ما يدل على تبديل حكمها باية اخرى الثاني
ان الله تعالى انما قال اذا بدلنا اية مكان اية قالوا انما انت مفتر وليس في ذلك ما يدل على ان تبديل الاية
لا يكون الا باية وذلك كما لو قال القائل لغيره اذا اكلت في السوق سقطت عدالتك فان ذلك لا يدل
على انه لا يأكل الا في السوق وعن قوله قل نزله روح القدس ان ذلك لا يدل على امتناع نسخ القران
بالسنة الا ان يكون السنة لم ينزل بها روح القدس وليس كذلك اذ السنة مما يوحى وان كانت لا تدل على
ما سبق تقريره وعن الاية الرابعة من وجهين الاول انه قوله اما اتبع الا ما يوحى الي اعني في تبديل اية مكان
اية وليس فيه ما يدل على امتناع تبديل حكم الاية بغير الاية الثاني ان النسخ وان كان بالسنة فهو من الوحي
على ما تقدم فلم يكن متبعا الا ما يوحى اليه وعن الاية الاخيرة من وجوه الاول الاسلم دلالتها على امتناع
نسخ حكمها الاية بغير الاية وقولهم في الوجه الاول ان السنة ليست خيرا من القران ولا مثله قلنا ما نسخ
من اية اما ان يراد به نسخ رسمها او نسخ حكمها فان كان الاول فهو ممتنع فانه يصير فالبدل يكون خيرا
منها والقران خير كله ولا يفضل بعضه على بعض وان كان الثاني فذلك يدل على ان الحكم الناسخ يكون
خيرا من الحكم المنسوخ او مثله ونحن نقول به فانه لا يمتنع ان يكون الحكم الناسخ اصلح في التكليف
وانفع للمكلف واما الوجه الثاني فلا دلالة فيه لان السنة اذا كانت ناسخة لا تاتي بالذي هو خير منه والله
تعالى والرسول مبلغ ولا يدل ذلك على ان الناسخ لا يكون الا قرانا بل الاتيان بما هو خير منه من ذلك واما

الوجه الثالث فلانه على لزوم المجانسة بين الاية المنسوخ حكمها وبين ناسخه لانه وصفه بكونه خيرا والقران
لا تفاوت فيه على ما سبق نعم ان المفاضلة والمماثلة انما هي راجعة الى الحكم المنسوخ والحكم الناسخ على ما سبق
وعلى هذا فلا نسلم انه اذا قال له ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منه انه يدل على المجانسة فانما هو جزاء
من الجنس فكانه قال ايتك بشيء هو خير منه مما اخذت منك والمتكلم اولا وان كان هو الاية والضمير في قوله
خير منها وان كان عائدا اليها فلا يلزم منه المجانسة بين المضمر والمظهر واما الوجه الرابع فنحن نقول بموجبه لان
التمكن من ازالة الحكم كما هو منه انما هو الله تعالى والوجه الثاني ما الاية تدل على انه لا بد في نسخ كل اية من الاتيان باية
هي خير منها او مثلها ضرورة الاخبار ولكن ليس في ذلك دلالة على ان الاية التي هي الناسخة لا يمكن ان يكون
بدلا عن الاية الاولى وان كان الناسخ غيرها الثالث هو ان ظاهر الاية يتناول نسخ رسم الاية والاصل تنزيل
اللفظ على حقيقته وفي حمله على نسخ الحكم صرف الى جهة المجاز وهو خلاف الاصل والترجيح انما وقع في نسخ الحكم لا في
نسخ الرسم وعن المعارضة الاولى من جهة من ثلثة اوجه الاول ان ذلك انما يمتنع ان لو كانت السنة رافعة لما
فرع عليه من القران وليس كذلك بل هي فرع عليه غير مرتفع بها وما هو مرتفع بها ليس فرعا عليه الثاني ان ما ذكروه
حجة عليهم فان القران يدل على وجوب الاخذ بما ياتي الرسول به وجوبا تاما فاذا دل على المنع حكم الاية ولم يمتنع
كان على خلاف ما ذكروه الثالث ان السنة ليست رافعة للقران وانما هي رافعة لحكمه وحكمه ليس اصلا لها فانه
المرتفع ليس هو الاصل وانما هو الاصل غير مرتفع وعن المعارضة الثانية ان القران وان كان معجزا في نظمه
وبلاغته ومثلوا وعجزا فليس فيه ما يدل على ان دلالة كل اية منه اقوى من دلالة غيرها من الادلة ولهذا فانه
لو تعارض عام من الكتاب وخاص من السنة المتواترة كانت السنة مقدمة عليه وكذلك ايضا لو تعارضا في
دليل عقلي يكون حاكما عليهما وكذلك الاجماع وكثير من الادلة على ما بان في الترجيحات وعلى هذا فلا يمتنع دفع
حكم الاية بدليل السنة كيف وان السنة الناسخة ليست معارضة ولا نافية لمقتضى الاية بل مبينة ومخصصة
على ما سبق المسئلة الحادية عشر اختلفوا في جواز نسخ الحكم الثابت بالاجماع فمنعه الاكثرون واثبته
الاقلون والمختار مذهب الجمهور ودليله ان ما وجد من الاجماع بعد رسول الله صلعم وانقراض زمن الوحي لا نسخ
حكمه فاما ان يكون بنص من كتاب او سنة او باجماع اخر او قياس لا جائز ان يكون بنص لان ذلك النص لا بد وان
يكون موجودا في زمن النبي صلعم سابقا على هذا الاجماع لاستحالة حدوث نص بعد وفاة النبي صلعم ولو كان متقدما
على الاجماع لكان اجماعهم على خلاف مقتضاه خطا وهو غير متصور من الامة ولا جائز ان يكون باجماع
اخر لان الاجماع الثاني اما ان يكون بناء على دليل دافع لحكم الاجماع الاول او لا بناء على دليل فان لم يكن
مبنيا على دليل كان خطا والامة معصومة عنه وان كان ذلك بدليل فذلك الدليل اما ان يكون نصا او قياسا
لا جائز ان يكون نصا لانه لا بد وان يكون متقدما على الاجماعين متحققا في زمن النبي صلعم ويلزم من ذلك

الخطا

الخطا في الاجماع الاول وهو محال ولا جائز ان قياسا لانه لا بد له من اصل اما اجماع او قياس استحالة تجدد
النص فان كان اجماعا فلا بد له من دليل وذلك الدليل لا بد وان يكون نصا او قياسا على اصل اخر فان كان
قياسا على اصل اخر فالكلام في ذلك الاصل كالكلام في الاول فاما ان يتسلسل او ينتهي الى اصل ثابت بالنص
التسلسل محال والثاني يلزم منه ان يكون النص على اصل القياس مثبتا بقياس على الاجماع الاول وعند ذلك فصحة
القياس عليه مشروطة بعدم الاجماع الاول على مناقضة ونسخ الاجماع الاول به متوقف على صحته وهو دور
ممتنع هذا كله ان كان دليل اصل القياس الذي هو مستند الاجماع صحيحا وان كان سابقا على الاجماع الاول
فعدولهم الاجماع عنه دليل على عدم حقية القياس عليه والا كان اجماعهم خطا وهو محال وان كان الناسخ
لحكم الاجماع الاول هو القياس فلا بد وان يكون مستندا الى اصل ثابت بالنص والكلام في نسخ حكم الاجماع به كما تقدم
الى التدور كما ترى فان قيل فان قلت اختلفت الامة في المسئلة على قولين فقد اجمعت على ان المقلد له الاخذ
باي القولين ولو اجمعت بعد ذلك على احد القولين فقد اجمعت على جوازه اجمعت ايضا على تجويزه وهو نسخ حكم
الاجماع بالاجماع قلنا عن الاول نقول انعقاد الاجماع الثاني على ما سبق في مسائل الاجماع المسئلة الثانية
عشر مذهب الجمهور ان الاجماع لا ينسخ به خلافا لبعض المعتزلة وعبد الجبار ابن ابان ودليل الامتناع ان
المنسوخ بها اما ان يكون حكم نص او اجماع او قياس الاول ممتنع لان الاجماع اما ان يكون مستندا الى دليل او ليس
مستندا الى دليل فان لم يكن مستندا الى دليل فهو خطا وان كان مستندا الى دليل فذلك الدليل اما ان يكون
نصا او قياسا لا جائز ان يكون قياسا لما سيأتي بعد وان كان نصا فالناسخ ذلك النص لا الاجماع وان قيل ان الاجماع
ناسخ فليس الا بمعنى انه يدل على الناسخ وان كان ناسخا لحكم الاجماع سلمنا فهو باطل بما سبق في المسئلة التي قبلها وان
كان ناسخا لحكم قياس فالقياس اما ان يكون صحيحا او لا يكون صحيحا فان كان صحيحا فالاجماع الامة على خلاف
مقتضاه وان كان لا بدليل فهو خطا وان كان بدليل فذلك الدليل اما ان يكون نصا او قياسا فان كان نصا
فالناسخ لحكم ذلك هو النص وان كان قياسا فاما ان يكون راجحا على القياس الاول او مرجوحا او مساويا فان كان
راجحا فالاول لا يكون مقتضاه ثابتا لان رتبة ثبوت الحكم بخبر مقتضيه وكذلك ان كان مساويا وان كان
القياس الاول راجحا فالاجماع على القياس الثاني خطا وهو ممتنع فان قيل ذكرتم معارضا بالنقل والمعنى اما النقل
فان ابن عطاء حين قال اعتمادي كيف يحجب الام عن الثلث بالاخوين واحدهم يقول فان كان له اخوة فلامه السدس
والاخوان ليسا باخوة قال عثمان حجبهما قومك يا علي وذلك دليل النسخ بالاجماع واما المعنى فهو ان
الاجماع دليل مماثلة الشرع القطعية فيزاد النسخ به كالقران والسنة المتواترة قلنا اما قضية ابن عباس
مع عثمان فلا يصح الاستدلال بها اولا وكان حكم الجد مع الاخوين مأخوذا وليس كذلك الا ان يكون الاخوان
ليسا باخوة وليس كذلك على ما سبق بيانه في مسائل العموم وما ذكروه من المعنى فاصله يرجع الى اثبات كونه ناسخا

بالقياس على النص وهو غير صالح العمة في مثل هذه المسائل وان كان صحيحا غير انه يمتنع التمسك به لما بينا

المسألة الثالثة عشر اختلفوا في نسخ حكم القياس فمنهم من منع من ذلك مطلقا كالحنابلة والقاضي عبد الجبار في بعض اقواله مصيرا منهم الى ان القياس اذا كان مستنبطا عن اصل فالقياس باق ببقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله ومنهم من جوز ذلك منهم كابي الحسين البصري لكنه فصل بين القياس الموجود في زمن النبي صلعم والقياس الموجود بعده فقال ان كان القياس موجودا في عهد النبي صلعم بان يكون قد نص على اصل كتخصيصه على تحريم بيع البر بالبر متفاضلا وتعبد الناس بقياس غير البر على البر بواسطة الكيل فلا بامارة تدل عليه فاذا نص تحريم بيع الارز بناء على القياس على البر فلا يمتنع نسخه بالنص وبالقياس اما النص فبان يرفع تعبد ذلك على اباحة بعض المالكات ويتعبد بالقياس عليه بواسطة كونه ماكولا بامارة هي ادنى من الامارة الدالة على ان علة تحريم البر هي الكيل وان كان القياس موجودا بعد النبي صلعم بان يكون قد نص على تعبد المجتهدين فادى القياس الى تحريم شيء بعد البحث عن الادلة وعدم الظفر بها ثم اطلع بعد ذلك على نص او اجماع بتقديم او قياس ارجح من قياسه فانه يلزم من ذلك رفع حكم قياسه الاول وان كان ذلك لا يسمى نسخا قال وهذا كله انما يتم على القول بان كل مجتهد مصيب حيث انه تعبد بالقياس الاول ثم رفع واما من لا يقول بان كل مجتهد مصيب فانه لا يقول بتعبده بالقياس الاول فرفعه لا يكون متحققا هذا جملة ما ذكره ابو الحسين واما من فقد العلة الجامعة في القياس اما ان تكون منصوصة ومستنبطة بنظر المجتهد فان كانت منصوصة فهي في معنى النص وما مثل هذا القياس فيكون نسخ حكمه بنصا وبقياس في معناه وذهب اليه ذاهب بعد النبي صلعم لعدم اطلاعه على ناسخه بعد البحث عنه فانه وان كان مستعبدا باتباع ما اوجبه ظنه فرفع حكمه في حقه بعد اطلاعه على الناسخ لا يكون نسخا متجددا بل يتبين انه كان منسوخا وفرق بين الامرين واما ان كانت العلة الجامعة مستنبطة بنظر المجتهد في حكمها في حقه غير ثابت بالخطاب فرفعه في حقه عند الظفر بدليل يعارضه ويترجح عليه لا يكون نسخا على قولنا ان النسخ رفع حكم خطاب على ما مر بيانه وان كان مشاركا للنسخ في رفع الحكم وقطع استمراره وسواء قلنا ان كل مجتهد مصيب او لم نقل بذلك

المسألة الرابعة عشر اختلفوا في النسخ بالقياس على ثلثة اقوال ثالثها الفرق بين القياس الجلي والخفي وهو قول ابي القسم الانماطي من اصحاب الشافعي والمختار انه ان كانت العلة الجامعة في القياس منصوصة فهي في معنى النص فيصح النسخ به وان كانت غير منصوصة فاما ان يكون القياس قطعيا او ظنيا بان تكون العلة فيه مستنبطة بنظر المجتهد فان كان قطعيا كقياس الامة على العبد في تقويم النصيب على الشريك المعتق فانه وان كان مما نص اثبات حكم دليل اخر كالنص او قياسا لا يكون ذلك نسخا وان كان في معنى النسخ لكونه ليس بخطاب على ما بيناه من ان النسخ انما هو الخطاب الدال على ارتفاع حكم خطاب وهو متحقق فيما نحن فيه وللمخالف شبهتان الشبهة الاولى قوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين اي خفف نسخ ثبات الواحد للعشرة وليس مصرحا به وانما هو مبني عليه وذلك هو نفس نسخ حكم النص بالقياس الشبهة الثانية انهم قالوا النسخ احد البيانين فجاز بالقياس كالتخصيص والجواب عن الاولى انها هو انما يمتنع ان لو كان ثبوت الواحد للاثنين الرافع ثبوت الواحد للعشرة مستفادا من القياس وليس كذلك بل استفادته انما هو من نص مخصوص اللفظ وعن الثانية انها منقوضة بالاجماع وبدليل العقل ويجب الواحد فانه يختص به ولا ينسخ به

المسألة الخامسة عشر اتفق الكل على جواز النسخ بمعنى الخطاب كدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذاء وعلى جواز نسخ حكمه وانما اختلفوا في جواز نسخ الاصل دون الفحوى والفحوى دون الاصل غير ان الكل على ان نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى لان الفحوى تابع للاصل ولا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع واما نسخ الفحوى دون الاصل فقد تردد فيه قول القاضي عبد الجبار فجوزه تارة نظرا الى ان ذلك جار مجرى التخصيص على تحريم الثاني فيضف وتحريم الضرب الخفيف فانه قال لا نقل لهما اف ولا تنهرهما فيفرض حكم احدهما لا يفيد رفع حكم الاخر ومنع منه تارة ووافقه على المنع ابو الحسين البصري مصيرا منهما الى ان تحريم التافيف انما كان باعتبار الوالدين فاذا ابيح ضربهما كان ذلك نقضا للغرض من تحريم التافيف والمختار في ذلك ان يقال اثبات تحريم الضرب في محل السكوت اما ان يقال انه ثابت بالقياس على تحريم التافيف في محل النطق او انه ثابت بدلالة اللفظ لغة على اختلاف المذاهب فيه فان كان الاول فيجب ان يقال بان نسخ الحكم الاصل يوجب رفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون اصله وان لم يتم ذلك نسخا للسابق وان رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الاصل اذ لا يلزم من رفع التابع رفع المتبوع وان كان الثاني فلا يخفى ان دلالة اللفظ على تحريم التافيف بجهة منع اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى وهما دلالتان مختلفتان غير ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق وعند ذلك امكن ان يقال بان رفع حكم احدى الدلالتين لا يلزم منه رفع حكم الدلالة الاخرى فان قيل فاذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق فرفع الاصل مما يمتنع معه بقاء التابع وايضا فان قلنا الفرض

من دلالة المنطوق اعظام الوالدين فرفع حكم الفحوى مما يحل بالغرض من دلالة المنطوق فيمتنع معه بقاء حكم المنطوق قلنا اما الاول فمندفع وذلك لان دلالة الفحوى وان كانت تابعة لدلالة المنطوق فنسخ حكم المنطوق ليس نسخا لدلالته بل نسخا لحكمه ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه لا انها تابعة لحكمه ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل نسخه فالاصل دلالة الفحوى غير مرتفع وما هو المرتفع ليس اصلا للفحوى واما الثاني فغاية ما يلزم من نسخ حكم الفحوى ابطال الغرض من اصل اثبات الحكم فيه ولا يخفى ان عرض اثبات التحريم للتافيف مطلوب لغرض تخصيصه بالذكر بتنبيها بالادنى على الاعلى ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الاخر

المسألة السادسة عشر اختلفوا في نسخ حكم اصل القياس فلا يبقى معه حكم الفرع ام لا فذهب بعض اصحاب ابي حنيفة الى بقائه والباقون الى امتناعه والمختار ان ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار علة الحكم الاصل واذا نسخ حكم الاصل خرجت العلة المستنبطة منه ان تكون معتبرة في نظر الشارع فبطل ما كان تابعا لاعتبارها فان قيل يلزم مما ذكرتم نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الاصل حيث جعلتم رفع احكام الفروع تابعا لرفع حكم الاصل والنسخ بالقياس غير جائز على ما قررتم فنقول ما ذكرتم من انتفاء التابع لانتفاء المتبوع حق يلزم ذلك اذا كان الحكم يفتقر في دوامه الى دوام سببه اما اذا لم يفتقر الاول مسلم والثاني ممنوع فلم لا يكون بافتقاره اليه وان سلمنا ذلك لكن ما ذكرتموه منتقض بالاب فانه يثبت ولده الطفل في الاسلام والكفر ولو زال اسلام الاب بالردة لم يلزم منه زوال ما كان ثابتا للولد من الاسلام تبعا له فلنا جوابا لاول انا لا نسلم ان رفع الحكم في الفرع كان بالقياس على رفع حكم الاصل وانما لانه تعلقه علة جامعة ثانية لها وليس كذلك وانما قيل برفعه لانتفاء علته وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء موجبه وبين انتفائه بالقياس وجواب الثاني انه ان قيل بافتقار الحكم في دوامه الى دوام علته فهو المهم وان لم يقل بذلك فالخلاف جار لائمة اهل الفقه انه وان لم يفتقر الحكم في دوامه الى دوام ضابط الحكم المعرف للحكم في الفرع في ابتدائه انه لا بد من دوام احتمال الحكمة حتى انه لو انتفت حكمة الحكم قطعا امتنع بقاؤه بعدها واذا لم يكن بين دوام احتمال الحكمة فلا بد من ان يكون معتبرة لاستحالة بقاء الحكم بحكمة غير معتبرة وينسخ حكم الاصل زال اعتباره وانتفاء ما لا بد منه في دوام الحكم يوجب رفع الحكم وعلى هذا فقد انتفى النقض فانا لا نسلم ان اسلام الاب علة موجبة لاسلام الابن حتى يلزم من انتفاء اسلامه انتفاء اسلام الابن ولا ان دوام الاسلام الابن مفتقر في دوام اسلام الاب ليلزم من انتفائه انتفاؤه

المسألة السابعة عشر لا يجوز خلافا بين الامة في ان الشارع اذا كان مع جبرئيل لم يتلقه الى ان يتم الحكم في حق المكلفين بلهم في التكليف بالحكم الاول على ما كانوا عليه قبل القاء الناسخ الى جبرئيل وانما المخالف فيما اذا ورد الناسخ الى النبي صلعم ولم يبلغ الامة هل يتحقق ذلك النسخ في حقهم ام لا فذهب المختار وبنا انه

القياس ظنيا فيمتنع ان يكون ناسخا لان المنسوخ حكمه اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا الاول والثاني ممتنع ان كان النص والاجماع خاصا لكون النص الخاص والاجماع مقدما على القياس الظني بالاتفاق وان عاما فلا يمنع لان القياس ليس بخطاب على ما تقدم وان كان قياسا فلا بد وان يكون القياس الثاني راجحا على الاول وعند ذلك فنقول اما القياس الاول لا يكون قياسا لعدم ترجحه واما الترجيح شرط في الاقتضاء فنادة نقول انما تمنع ان لزمه رفع حكمه نعم في معنى النسخ ولكنه ليس بنسخ لما بينا من ان النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع حكم خطاب وهو متحقق فيما نحن فيه وللمخالف شبهتان الشبهة الاولى قوله تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين اي خفف نسخ ثبات الواحد للعشرة وليس مصرحا به وانما هو مبني عليه وذلك هو نفس نسخ حكم النص بالقياس الشبهة الثانية انهم قالوا النسخ احد البيانين فجاز بالقياس كالتخصيص والجواب عن الاولى انها هو انما يمتنع ان لو كان ثبوت الواحد للاثنين الرافع ثبوت الواحد للعشرة مستفادا من القياس وليس كذلك بل استفادته انما هو من نص مخصوص اللفظ وعن الثانية انها منقوضة بالاجماع وبدليل العقل ويجب الواحد فانه يختص به ولا ينسخ به

المسألة الخامسة عشر اتفق الكل على جواز النسخ بمعنى الخطاب كدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما اف على تحريم الضرب وغيره من انواع الاذاء وعلى جواز نسخ حكمه وانما اختلفوا في جواز نسخ الاصل دون الفحوى والفحوى دون الاصل غير ان الكل على ان نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى لان الفحوى تابع للاصل ولا يتصور بقاء التابع مع ارتفاع المتبوع واما نسخ الفحوى دون الاصل فقد تردد فيه قول القاضي عبد الجبار فجوزه تارة نظرا الى ان ذلك جار مجرى التخصيص على تحريم الثاني فيضف وتحريم الضرب الخفيف فانه قال لا نقل لهما اف ولا تنهرهما فيفرض حكم احدهما لا يفيد رفع حكم الاخر ومنع منه تارة ووافقه على المنع ابو الحسين البصري مصيرا منهما الى ان تحريم التافيف انما كان باعتبار اعظام الوالدين فاذا ابيح ضربهما كان ذلك نقضا للغرض من تحريم التافيف والمختار في ذلك ان يقال اثبات تحريم الضرب في محل السكوت اما ان يقال انه ثابت بالقياس على تحريم التافيف في محل النطق او انه ثابت بدلالة اللفظ لغة على اختلاف المذاهب فيه فان كان الاول فيجب ان يقال بان نسخ الحكم الاصل يوجب رفع حكم الفرع لاستحالة بقاء الفرع دون اصله وان لم يتم ذلك نسخا للسابق وان رفع حكم الفرع لا يوجب رفع حكم الاصل اذ لا يلزم من رفع التابع رفع المتبوع وان كان الثاني فلا يخفى ان دلالة اللفظ على تحريم التافيف بجهة منع اللفظ وعلى تحريم الضرب بجهة الفحوى وهما دلالتان مختلفتان غير ان دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق وعند ذلك امكن ان يقال بان رفع حكم احدى الدلالتين لا يلزم منه رفع حكم الدلالة الاخرى فان قيل فاذا كانت دلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق فرفع الاصل مما يمتنع معه بقاء التابع وايضا فان قلنا الفرض من دلالة المنطوق اعظام الوالدين فرفع حكم الفحوى مما يحل بالغرض من دلالة المنطوق فيمتنع معه بقاء حكم المنطوق قلنا اما الاول فمندفع وذلك لان دلالة الفحوى وان كانت تابعة لدلالة المنطوق فنسخ حكم المنطوق ليس نسخا لدلالته بل نسخا لحكمه ودلالة الفحوى تابعة لدلالة المنطوق على حكمه لا انها تابعة لحكمه ودلالته باقية بعد نسخ حكمه كما كانت قبل نسخه فالاصل دلالة الفحوى غير مرتفع وما هو المرتفع ليس اصلا للفحوى واما الثاني فغاية ما يلزم من نسخ حكم الفحوى ابطال الغرض من اصل اثبات الحكم فيه ولا يخفى ان عرض اثبات التحريم للتافيف مطلوب لغرض تخصيصه بالذكر بتنبيها بالادنى على الاعلى ولا يلزم من ابطال احد الغرضين ابطال الاخر

المسألة السادسة عشر اختلفوا في نسخ حكم اصل القياس فلا يبقى معه حكم الفرع ام لا فذهب بعض اصحاب ابي حنيفة الى بقائه والباقون الى امتناعه والمختار ان ثبوت الحكم في الفرع تابع لاعتبار علة الحكم الاصل واذا نسخ حكم الاصل خرجت العلة المستنبطة منه ان تكون معتبرة في نظر الشارع فبطل ما كان تابعا لاعتبارها فان قيل يلزم مما ذكرتم نسخ حكم الفرع بالقياس على حكم الاصل حيث جعلتم رفع احكام الفروع تابعا لرفع حكم الاصل والنسخ بالقياس غير جائز على ما قررتم فنقول ما ذكرتموه من انتفاء التابع لانتفاء المتبوع حق يلزم ذلك اذا كان الحكم يفتقر في دوامه الى دوام سببه اما اذا لم يفتقر الاول مسلم والثاني ممنوع فلم لا يكون بافتقاره اليه وان سلمنا ذلك لكن ما ذكرتموه منتقض بالاب فانه يثبت ولده الطفل في الاسلام والكفر ولو زال اسلام الاب بالردة لم يلزم منه زوال ما كان ثابتا للولد من الاسلام تبعا له فلنا جوابا لاول انا لا نسلم ان رفع الحكم في الفرع كان بالقياس على رفع حكم الاصل وانما لانه تعلقه علة جامعة ثانية لها وليس كذلك وانما قيل برفعه لانتفاء علته وفرق بين انتفاء الحكم لانتفاء موجبه وبين انتفائه بالقياس وجواب الثاني انه ان قيل بافتقار الحكم في دوامه الى دوام علته فهو المهم وان لم يقل بذلك فالخلاف جار لائمة اهل الفقه انه وان لم يفتقر الحكم في دوامه الى دوام ضابط الحكم المعرف للحكم في الفرع في ابتدائه انه لا بد من دوام احتمال الحكمة حتى انه لو انتفت حكمة الحكم قطعا امتنع بقاؤه بعدها واذا لم يكن بين دوام احتمال الحكمة فلا بد من ان يكون معتبرة لاستحالة بقاء الحكم بحكمة غير معتبرة وينسخ حكم الاصل زال اعتباره وانتفاء ما لا بد منه في دوام الحكم يوجب رفع الحكم وعلى هذا فقد انتفى النقض فانا لا نسلم ان اسلام الاب علة موجبة لاسلام الابن حتى يلزم من انتفاء اسلامه انتفاء اسلام الابن ولا ان دوام الاسلام الابن مفتقر في دوام اسلام الاب ليلزم من انتفائه انتفاؤه

المسألة الثامنة عشر لا يجوز خلافا بين الامة في ان الشارع اذا كان مع جبرئيل لم يتلقه الى ان يتم الحكم في حق المكلفين بلهم في التكليف بالحكم الاول على ما كانوا عليه قبل القاء الناسخ الى جبرئيل وانما المخالف فيما اذا ورد الناسخ الى النبي صلعم ولم يبلغ الامة هل يتحقق ذلك النسخ في حقهم ام لا فذهب المختار وبنا انه

ان النسخ لا لازم وهو ارتفاع حكم الخطاب الثابت وامتناع الخروج بالفعل الواجب او لا عن العهدة بالاتيان بالفعل الواجب المناسخ والاثم بتركه والثواب على فعله وهذه اللوازم منتفية ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم اما ان الحكم الثابت لم يرفع فهو ان المكلف ثاب على فعله ويخرج به عن العهدة واثم بتركه له قبل لوحي النسخ اليه بالاجماع ولهذا فان اهل قبا فانهم لما بلغهم نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة استدارا واتمموا اعتدادهم بالركعات التي اتوا بها بعد نزول النسخ قبل علمهم بالنسخ ولم ينكر عليهم واما ان الخطاب بالنسخ غير لازم للمكلف قبل بلوغ خبيئه بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في امها رسولا واما الحكم فهو ان المكلف لو فعل العبادة التي ورد بها الناسخ على وجهها كان اثما عاصيا غير خارج به عن العهدة كما لو صلى الى الكعبة قبل لوحي النسخ اليه ولو كان مخاطبا بذلك لخرج به عن العهدة ولما كان عاصيا بفعل ما خوطب به والمخالفين حيث شبه الشبهة الاولى ان المكلف مستقر الاذن من الشارع فلزم رفعه برفع الشرع له وان لم يعلم المكلف بالرفع كالوكيل والموكل الوكيل من التصرف فانه لا ينفذ تصرفه بعد ذلك وان لم يعلم بعزله الثانية ان النسخ اسقاط حق لا يعتبر فيه رضا من اسقطه عنه فلا يعتبر فيه علمه كالطلاق والعتق والابراء الثالث ان النسخ اباحة ترك الفعل بعد الحاجة اليه او اباحة فعله بعد حظره فلا يتوقف ذلك على علم من ابيح له كما لو قال لزوجته ان خرجت بغير اذني فانت طالق ثم اذن لها من حيث لم تعلم فانه يثبت حكم الاباحة في حق الزوجة ولا يقع الطلاق بخروجها الرابعة ان نسخ الحكم اباحة ترك المنسوخ الذي هو موجب الشارع في حاله بحيث يقبل المباح له كما في قول القائل ابحت مرة بستان لكل من دخله فانه يباح لكل داخل وان لم يعلم بذلك الخامسة ان رفع الحكم يتحقق بعدم المكلف بالنسخ فرفعه اما ان يكون بعلمه او بالنسخ والعلم غير مؤثر في الرفع فكان الرفع بالنسخ ولزم رفعه عند تحقق النسخ والجواب عن الاولى بمنع عزل الوكيل قبل علمه بالعزل وعن الثانية لم قلتم بان النسخ اذا لم يتوقف على رضا المنسوخ عنه لا يتوقف على علمه ولا يلزم من عدم اعتبار العلم في صورة الاستشهاد عدم اعتباره في النسخ فانه لا مانع ان يكون عدم اعتبار العلم في صورة الاستشهاد عدم اعتباره في النسخ فانه لا مانع ان يكون عدم اعتبار العلم لعدم تضمنه رفع خطاب سابق مخالف مانحن فيه فكان العلم مشترطا فيه لما ذكرناه وعن الثالثة والرابعة بمنع الحكم فيما ذكرتموه من صور الاستشهاد وعن الخامسة ان رفع الحكم بالنسخ مشروط بالعلم ولا يتحقق المشروط دون شرطه

المسألة التاسعة عشر الزيادة على النص هل تكون نسخا وقد اتفق العلماء ان الزيادة اذا كانت عبادة مستقلة بنفسها عن المزيد عليها انها لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه وذلك كزيادة صلوة على صلوات

او ضحى او يتج او ركع الا ما نقل عن بعض العراقيين انهم قالوا ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس
يكون نسخا من جهة ان الصلوة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
تخرج عن كونها وسطى وهو غير صحيح لوجهين الاول انا لا نسلم ان النسخ انما يكون بحكم شرعي على ما تقدم وكون العبادة
وسطى امر حقيقي ليس بحكم شرعي الثاني انه يلزم عليه انه لو وجب الشارع اربع صلوات نفلا وجب صلوة خامسة
او ركعة وهو ان يكون ذلك نسخا لاخراج العبادة الاصلية عن كونها اصلية واخراج العبادات السابقة عن
كونها اربعة وهو خلاف الاجماع وانما اختلفوا في غير هذه الزيادة كزيادة ركعة على ركعات صلوة واحدة
وزيادة جلدات على جلدات حد واحد وزيادة صفة في رقبة الكفارة بالايمان الى غير ذلك من الزيادات
فذهب الشافعية والحنابلة وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابي هاشم الى انها لا تكون نسخا وقالت الحنفية
تكون نسخا ومنهم من فصل ثم القائلون بالتفصيل منهم من قال ان كانت الزيادة مغايرة لما افاده
قبلها في الحكم الشرعي كزيادة نفل عن الملوة والا فلا ومنهم من قال ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد
عليه في المستقبل كزيادة التغريب في المستقبل على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف كانت
نسخا وان لم تغيره كما في المستقبل فانها لا تكون نسخا وسواء كانت الزيادة لا تنفك عن المزيد عليه كالزيادة
علينا ستر الفخذ فانه يجب ستر بعض الركبة ضرورة ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكانت الزيادة
عند تعذر المزيد عليه وذلك كايجاب قطع رجل السارق بعد قطع يديه وهذا هو مذهب الكرخي وابي علي
البصري من المعتزلة ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد
عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استيناف كزيادة
ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا اما كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتخيير بين
الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة
شرط منفصل في شرائط الصلوة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار ومنهم من قال ان كانت
الزيادة متصلة بالمزيد عليه اتصالا لا يتأتى معه الاتيان بالمزيد عليه كالاتصال كزيادة ركعتين على ركعتي الفجر فهو نسخ وان
لم تكن الزيادة كذلك كزيادة عشرين جلدة على حد القاذف فلا يكون نسخا وهذا هو الذي اختاره الغزالي والمختار
انه ان كانت الزيادة متاخرة عن المزيد عليه وكانت رافعة لحكم شرعي كان ذلك نسخا ويجب النظر
في دليل الزيادة فان كان ما يجوز تعلقه نسخ حكم التخيير فهو نسخ والا فلا وان لم تكن الزيادة متاخرة عن
المزيد عليه او كانت رافعة لحكم العقل الاصلي لا غير لم يكن ذلك نسخا شرعيا وان كان نسخا لغويا وجاز
بكل ما يصلح دليلا في موضعه وان لم يجز به النسخ كالقياس وخبر الواحد ونحوهما وهذا هو اختيار ابي الحسين
البصري واذا بنينا على شرح المذاهب بالتفصيل فلا بد من التنظير فيما يتفرع على هذه المذاهب من المسائل

الفروعية

وبعد الزيادة زال تعلق ذلك بالثمانين الرابع ان الثمانين قبل الزيادة كان يجب الاقتصار عليها وبعد
الزيادة زال هذا الوجوب المخالف لمن قبل الزيادة كانت الزيادة غير واجبة وقد زال هذا الحكم بايجاب
الزيادة والجواب عن الاول انه لا معنى لكون الثمانين قبل الزيادة كل الواجب الا انها واجبة وغيرها ليس واجبا
ووجوبها لم يرتفع وانما المرتفع بالزيادة عدم وجوب الزيادة وذلك معلوم بالبراءة الاصلية فلا يكون رفعه
نسخا شرعيا وعن الثاني ما سبق في الفرع الذي قبله وعن الثالث لا نسلم ان التفسيق ورد الشهادة معلق
بالثمانين بل بالقذف وان سلم تعلق ذلك بالثمانين لا نسلم ان معنى التفسيق يرجع الى عدم موافقة الشارع ورد
الشهادة الى عدم قبولها وذلك معلوم بالبراءة الاصلية ورد الشهادة وان كان معلوما من قولهم ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا فليس من مقتضيات دليله ايجاب الثمانين فرفعه لا يكون نسخا شرعيا وعن الرابع معنى وجوب
الاقتصار على الثمانين قبل الزيادة انها واجبة فلا يجوز الزيادة عليها ووجوبها لم يرتفع وانما المرتفع عدم جواز
المستند الى البراءة الاصلية وذلك ليس بنسخ على ما تقدم وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الالزام الخامس لنفي
الفرع الرابع اذا اوجب الله تعالى غسل الرجلين للكعبين ثم خيرنا بين ذلك وبين المسح على الخفين وخيرنا في
الكفارة بين الاطعام والصيام ضد ذلك الثالث وهو الاعتاق هل يكون ذلك نسخا لوجوب غسل الرجلين ووجوب
التخيير بين الاطعام والصيام على التعيين الحق انه نسخ لوجوب غسل الرجلين وليس نسخا للتخيير بين الاطعام
والصيام لان التخيير بين الاطعام والصيام على التعيين معناه انه الواجب واحد منهما وان غيرهما لا يقوم
مقامهما ووجوب احدهما لا بعينه غير مرتفع وانما المرتفع كون غيرهما لا يقوم مقامهما وذلك ثابت بمقتضى
الاصل فرفعه لا يكون نسخا شرعيا الفرع الخامس اذا وقف الله تعالى الحكم على شاهدين بقوله فاستشهدوا شهيدين
من رجالكم فاذا جوزنا الحكم بشاهد ويمين عن الواحد فهل يكون ذلك نسخا للحكم بالشاهدين على التعيين الحق انه ليس بنسخ
وذلك لان مقتضى الاية جواز الحكم بالشاهدين وان شهادتهما حجة وليس فيه ما يدل على امتناع الحكم بحجة اخرى لا
بالنظر الى المفهوم ولا حجة فيه على ما تقدم وان كان حجة فرفعه انما يكون نسخا لو جوز تخصيص الواحد الفرع السادس اذا
اوجب الله تعالى عتق رقبة مطلقة في كفارة الظهار فتقييدها بعد ذلك بالايمان ان ثبت كان للدليل الدال
على اجزاء الرقبة الكافرة وغيرها كان التقييد بالايمان نسخا ولا يجوز بدليل العقل والقياس وخبر
الواحد والا كان تقييدا للمطلق لا نسخا الفرع السابع اذا اوجب الله تعالى قطع يد السارق ورجله على التعيين فاجزأ
قطع رجله الاخرى بعد ذلك ان كان رافعا لعدم اباحة الثانية حكم العقل الاصلي فلا يكون نسخا شرعيا وان كان
رافعا للحجة بعد ان جاز ان يكون نسخا فليس نسخا لقضية النص المذكور لعدم دلالته عليه الفرع الثامن اذا
ازيد في الطهارة اشتراط غسل بعض زائد على الاعضاء الستة لا يكون ذلك نسخا لوجوب غسل الاعضاء
الستة اذ هو واجبة مع وجوب غسل البعض الزائد والا جزاء بها عند الاقتصار عليها لان معنى كونها مجزية

امتثال

الفرعية والكشف عن وجه الحق في كل واحدة منها تتم المقصود وهي عشرة فروع الفرع الاول اذا اوجبت
الزكوة في معلوفة الغنم لا يكون ذلك نسخا لحكم قولهم في الغنم السائمة زكوة لانه لا يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة
على ما سبق في ابطال دليل الخطاب وانما يقتضي نفي الزكوة عن المعلوفة بناء على حكم العقل الاصلي فرفعه
لا يكون نسخا لما تقدم وان سلمنا ان دليل الخطاب حجة وانه يدل على نفي الزكوة عن المعلوفة فلا يخفى ان
وجوب الزكوة فيها يكون رافعا لما اقتضاه دليل الخطاب فيكون نسخا الفرع الثاني اذا زيدت ركعة على
ركعتي التنفل بحيث صارت صلوة التنفل ثلاث ركعات قال ابو الحسين البصري هذا ليس بنسخ لحكم
الدليل الدال على وجوب صلوة التنفل لان زيادة الركعة اما ان يكون نسخا للركعتين او نسخا لاجزائها ووجوبها
او نسخا لوجوبها لا نسلم عقيب الركعتين لا جائز ان يكون نسخا للركعتين لانا لا نسلم ان التنفل لا يتعلق بالانفال
كيف وان الركعتين تاما لم يرتفعا ولا جائز ان يكون نسخا لاجزائها لان زيادة غسل كل عضو اجزأ
في طهارة الصلوة فاسخا لاجزائها ووجوب الذي كان قبل ايجاب غسل العضو الزائد ولم يقل به من قال
بهذا المذاهب كالقاضي عبد الجبار كما عرفت من مذهبه ولا جائز ان يكون نسخا لوجوب التشهد عقيب
الركعتين لانه انما كان واجبا اخر الصلوة وذلك يعين رفعه ولا متغيرا وانما المتغير اخر الصلوة فان اخرها كان
باخر الركعتين والان صار اخر الاربع وقد قيل في ابطاله لا نسلم الحصر فانه كان يحرم الزيادة على الركعتين مقتضيا
النهي عن الزيادة عليها وليس كذلك بل امكن ان يكون ذلك مستفادا من دليل اخر من زيادة الركعة على الركعتين لا يكون
نسخا لحكم الدليل الدال على وجوب الركعتين وقد قيل في ابطال ان النسخ انما هو اجزاء الركعتين بتقدير انفرادها
وهو حكم شرعي وقد ارتفع بالزيادة وفيه نظر اذ يمكن ان يقال معنى كون الركعتين مجزية انه مخرج بها عن عهدة
الامر ومعنى المخرج بها عن العهدة انه لا يجب مع فعلها شيء اخر وليس ذلك حكما شرعيا لكون رفعه نسخا شرعيا
بل هو من مقتضيات التنفل الاصلي وانما طريق الرد عليه ان يقال ما ذكرته من الالزام باشتراط غسل العضو
الزائد وان كان لازما على القاضي عبد الجبار فغير لازم لغيره كالغزالي وغيره من القائلين بكون ذلك نسخا فلا
يدرء من الدلالة عليه ولم يتعرض لذلك ولو قدر لزوم ذلك فلا يخفى ان وجوب الجلوس في التشهد بعد الركعتين
حكم شرعي وقد ارتفع بزيادة الركعة والقول بان الغير انما هو اخر الصلوة ليس كذلك فان التشهد كان واجبا
عقيب الركعتين وبالزيادة صار غير واجب الفرع الثالث زيادة التغريب على الحد وزيادة عشرين
جلدة على الثمانين ليس بنسخ لان النسخ ليس عبارة عن رفع ما ثبت الثمانين من الحكم الشرعي ولا يتحقق اذ الاصل
بقاء ما كان لها من الحكم قبل الزيادة بعدها فان قيل بيان ارتفاع حكم الثمانين من حيث اوجب الاربعين
قبل الزيادة كانت كل الحال الواجب وقد صارت بعد الزيادة بعض الحد والثمانين كانت مجزية
قبل الزيادة وقد ارتفع اجزاؤها في الزيادة الثالث الثمانين وحدها كان يتعلق بها التفسيق ورد الشهادة

امتثال الامر بفعلها غير متوقف على امر اخر وامتثال الامر بفعلها غير مرتفع وانما المرتفع عدم التوقف على
شرط اخر وذلك المرتفع هو عدم اشتراط امر اخر انما كان مستندا الى الحكم الاصلي العقلي فلا يكون رفعه نسخا شرعيا
وعلى هذا فيكون بكون الحكم فيها اذا زيد في الصلوة شرط اخر الفرع التاسع قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل دليل
على حصول اول الليل غاية للصوم وظاهره ما يجب صوم اول الليل بعد ذلك هل يكون نسخا لما دلت عليه الاية من كون
اول غاية للصوم وظاهره والحق في ذلك ان يقال ان قلنا ان مفهوم الغاية ليس بحجة وانه لا بد له من الحكم
الى غاية ان يكون الحكم فيما بعد الغاية على خلاف ما قبلها فانه يجب صوم اول الليل لا يكون نسخا لما دل عليه الاية
والا كان نسخا ومتنع ذلك بدليل العقل وخبر الواحد الفرع العاشر اذا قال الله تعالى لم صلوا ان كنتم متطهرين
فاشتراط شرط اخر لا يكون نسخا لانه اما ان يكون نسخا لوجوب الصلوة مع الطهارة او لاجزائها او لما فيه
رفع عدم اشتراط شرط اخر والثاني اخر ولا سبيل الى الاول لان الوجوب مع الطهارة لم يرتفع والثاني
لا سبيل اليه لما سبق في الفرع الثامن ولا سبيل الى الثالث لانه رفع الحكم العقلي الاصلي فلا يكون نسخا
شرعيا والرابع لا بد من تصريح لان الاصل عدمه وعلى هذا ايضا قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق يوجب
الطواف مع الطهارة ومع غير الطهارة فاشتراط الطهارة بقوله عم الطواف بالبيت صلاة لا يكون نسخا
لوجوب الطواف لبقاء وجوبه والاجزائية ولعدم اشتراط الطهارة لا بنائه ولذلك منع الشافعي من
الاجزاء بقول الطواف بالبيت صلوة وابو حنيفة لم يسعه مخالفة الخبر فقال بوجوب الطهارة مع بقاء
الطواف مجزيا من غير طهارة حيث اعتقد ان رفع الاجزاء يكون نسخا لحكم الكتاب بخبر الواحد المسئلة
التاسعة عشر انعقدوا على ان نسخ سنة من سنن العبادة لا يكون نسخا لتلك العبادة كنسخ ستر الرأس
والوقوف على يمين الامام في الصلوة واختلفوا في ان نسخ ما يتوقف عليه صحة العبادة هل يكون نسخا لتلك
العبادة ام لا فذهب الكرخي وابو الحسين البصري الى ان ذلك لا يكون نسخا للعبادة وسواء كان المنسوخ جزءا
من مفهوم العبادة كالركعة من صلاة الظهر مثلا او شرطا خارجا عن مفهوم الصلوة كالوضوء ومن المتكلمين
من قال انه نسخ للعبادة مطلقا واليه مال الغزالي ومنهم من فصل بين المجزء والشرط واوجب نسخ العبادة
بنسخ جزء هاذون شرطها كالقاضي عبد الجبار والمختار انه لا يكون ذلك نسخا للعبادة مطلقا اما اذا كان الصلوة
اربع ركعات فكل ركعتين منها واجبة فنسخ احداهما جائز لا يوجب نسخ الواجب الاخر وكذا اذا كانت
الصلوة واجبة الطهارة شرطها فنسخ اشتراط الطهارة لا يكون موجبا لنسخ وجوب الصلوة بل الوجوب
باق بحاله فلا نسخ فان قيل اذا اوجب الشارع اربع ركعات ثم نسخ منها وجوب ركعتين فقد نسخ وجوب
اصل العبادة لانه نسخ للبعض وبقيته للبعض فاذا الركعتين الباقيتين ليست بعض الاربع بل هي عبادة اخرى
والا فلو كانت بعضا منها لكان من صلى الصبح اربع ركعات اتيا بالواجب وزيادة كالواجب عليه المتصدق

بديهي فنصدق بديهيين وان سلمنا ان وجوب الركعتين بان مجاله عينا فما كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزي
وقد ارتفع ذلك فنسخ الركعتين الزائدتين حيث صارت تجزي وكان يجب تاخير التشهد الى ما بعد الاربع
وقد ارتفع ذلك وهو عين النسخ وعلى هذا يكون بالحكم فيما اذا نسخ شرط العبادة فانها كانت قبل النسخ
لا تجزي وقد ارتفع ذلك بنسخ الشرط والجواب قولهم ان نسخ الركعتين نسخ وجوب اصل العبادة ليس كذلك بدليل
بقاء وجوب الركعتين قولهم الركعتان عبادة اجزى غير العبادة الاولى ان ارادوا بالغيرية انها بعض منها و
البعض غير الكل فسلم ولكن لا يكون نسخا للركعتين وان كان نسخا لوجوب الكل وان ارادوا به انها ليست بعضا
من الاربع فهو غير مسلم قولهم لو كانت بعضا من الاربع لكان من صلى الصبح اربعا قد اتى بالواجب وزيادة
قلنا ولو لم تكن بعضا من الواجب الاول بل عبادة اخرى لما فتقرت في وجوبها الى ورود امر جديد على وجوبها
وهو خلاف الاجماع وحيث لم تقع صلاة الصبح عند الاتيان باربع ركعات اتفاقا لا دخال ما ليس من القطوع
منها قولهم انها كانت قبل نسخ الركعتين لا تجزي قلنا ان اردتم عدم امتثال الامر والثواب عليها فذلك
مستند الى النقل الاصلي فرفعه لا يكون نسخا وان اردتم به وجوب القضاء فهو نسخ لكن لا لنفس العبادة
قولهم انه كان يجب تاخير التشهد الى ما بعد الاربع ليس كذلك فان التشهد بعد الركعتين جائز نعم غايته
انه لم يكن واجبا وعدم وجوبه بابقائه على النفل الاصلي فرفعه لا يكون نسخا شرعيا على ما عرف وعلى هذا فقد
عرفنا الجواب عن قولهم ان العبادة كانت لا تجزي دون الطهارة ثم صارت تجزيه **المسئلة العشرون**
اتفق العلماء على جواز دفع جميع التكاليف باعدام العقل الذي هو شرط في التكليف وانه ربما يقال ان يكلف الله
احدا بالنهي عن معرفته الا على راي من يجوز التكليف بالا يطاق وذلك لان تكليفه بالنهي عن معرفته يستدعي
العلم بنهيه والعلم بنهيه يستدعي العلم بذاته فان لا يعرف الباري يمتنع عليه ان يكون عالما بنهيه فاذا تحريم
معرفته متوقف على معرفته وهو دور ممتنع وانما الخلاف فيما يرى الاول انه هل يتصور نسخ وجوب معرفة الله
وشكر المنعم ونسخ تحريم الكفر والظلم والكذب وكل ما قيل بوجوبه لحسنه وتحريمه لقبحه في ذاته فذهب
المعتزلة بناء على فاسد اصولهم في اعتقاد الحسن والقبح الذاتي وغاية الحكمة في افعال الله تعالى الى امتناع
نسخ هذه الاحكام لاعتقادهم ان المقتضي لوجوبها وتحريمها انما هو صفات ذاتية لا يجوز تبديلها لا تغيرها
ونحن فقد ابطلنا هذه الاصول وبنينا على فسادها فيما تقدم الثاني انه وان جاز نسخ هذه الاحكام فبعد
ان كلف الله العبد هل يجوز ان ينسخ عنه جميع التكاليف ام لا اختلفوا في ذلك نفيا واثباتا واختار
الغزالي المنع من ذلك مصيرا الى ان المنسوخ عنه يجب عليه معرفة الناسخ والمنسوخ والدليل المنصوب
عليه فهذا النوع من التكليف لا يمكن نسخه بل هو باق بالضرورة وليس بحق فانا وان قلنا بان النسخ لا يحصل
في حق المكلف دون علمه بزوال الناسخ فلا يمتنع تحقق النسخ بجميع التكاليف في حقه عند علمه بالنسخ وان لم يكن

تكلفا

تكلفا **خاتمة** في طريق معرفة الناسخ والمنسوخ فنقول النصان اذا تعارضا من كل وجه ودون
وجه فان تنافيا من كل وجه فاما ان يكونا معلومين او مظنونين او احدهما معلوم والاخر مظنون فان
كانا معلومين او مظنونين فاما ان نعلم تاخر احدهما عن الاخر او تقدمه او لا نعلم شيئا من ذلك فان علم
تاخر احدهما عن الاخر فهو الناسخ والمتقدم منسوخ وذلك قد يعرف اما بلفظ النسخ والمنسوخ كالوقائع التي هذا
ناسخ وهذا منسوخ او اجمعت الامة على ذلك واما بالتاريخ وذلك قد يعلم اما بان يكون في اللفظ ما يدل
على التقدم والتاخير كقوله ثم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها واما باسناد الراوي احدهما الى شيء متقدم
كقوله تم كان هذا في السنة الفلانية وهذا في السنة الفلانية واحدهما معلومة التقدم على الاخرى هذا كله اذا
كان سند الناسخ والمنسوخ متساويا وليس من الطرق الصحيحة في معرفة الناسخ ان يقول الصحابي كان الحكم ثم
نسخ فانه ربما قال ذلك عن اجتهاد ولا ان يقول في احد المتواترين بعد ان كان قبل الاخر لانه يحتمل نسخ المتواتر
بقول الواحد ولا يلزم من ثبوت نسب الولد من صاحب الفراش خمسا من قول القائلة في الولد من احدى
المرابتين وان كان النسب لا يثبت بقولها ابتداء مثل ذلك ههنا لان القاضي عبد الجبار فان غاية ذلك الجواز
ولا يلزم منه الوقوع لان يكون احدهما مثبتا في المصحف بعد الاخر لانه ليس ترتيب الايات في المصحف على من سبقها
في النزول ولا ان يكون راوي احدهما من احداث الصحابة لانه قد ينقله عن تقدمت صحبته وان روى عن النبي
من غير واسطة فيجوز ان يكون راويه متقدم الصحبة متاخرا ولا ان يكون اسلام احد الراويين بعد اسلام الاخر
لما ذكرناه في رواية الحديث ولا ان يكون احد الراويين متجدد الصحبة بعد انقطاع صحبة الراوي الاخر حوالة
سماعه عن تقدمت صحبته ولا ان يكون احد النصين على وفق قضية العقل والبراءة الاصلية والاخر على
خلافه فانه ليس تقديم الموافق لذلك اولى من المخالف واما اذا علم تاخرهما فهما اما ان يتعذر الجمع بينهما فعند ذلك
ذلك غير مقبول الوقوع وان جوزه قوم وتقديره وقوعه فالواجب اما الوقوف عن العمل باحدهما او التخيير بينهما
ان امكن وكذا الحكم فيما اذا لم يعلم شيء من ذلك واما ان كان احدهما معلوما والاخر مظنونا فالعمل بالمعلوم
واجب سواء تقدم او تاخر او جهل الحال في ذلك لكنه ان كان متاخرا عن المظنون كان ناسخا والا كان مع
وجوب العمل به فيهما ناسخ هذا كله فيما اذا تنافيا من كل وجه واما ان تنافيا من وجه دون وجه بان يكون
كل واحد منهما اعم من الاخر من وجه دون وجه كما في قوله م من بدل دينه فاقتلوه فانه خاص في المبدل وعام
في النساء والرجال وقوله م نهيت عن قتل النسوان فانه خاص في النساء وعام بالنسبة الى المبدل فالحكم فيهما
كالو تنافيا من كل وجه فعليك بالاعتبار والله اعلم بالصواب **الفصل الخامس** في القياس ويشتمل
على مقدمة وخمسة ابواب اما المقدمة ففي تحقيق معنى القياس وبيان اركانه اما القياس فهو في اللغة عبارة
عن التقدير ومنه يقال قست الارض بالقصبة وقست الثوب بالذراع اي قدرته بذلك وهو يستعمل

اريد يضاف احدهما الى الاخر بالمساواة نحو شبه واضافة بين شيئين ولهذا يقال فلان يقاس بفلان لا
يقاس بفلان اي يساويه ولا يساويه واما في اصطلاح الاصوليين فهو منقسم الى قياس العكس وقياس الطرد
اما قياس العكس فعبارة عن تحصيل نقيض حكم معلوم ما في غيره لافتراقهما في علة الحكم وذلك كالاكل يكره الصوم
شرطا في الاعتكاف لما كان شرطا له عند نذره ان يعتكف صائما كالصلاة فان الصلوة لما لم تكن شرطا في الاعتكاف
لم تكن شرطه اذا نذر ان يعتكف مصليا فالاصل هو الصلوة والفرع هو الصوم وحكم الصلوة انها ليست شرطا في
الاعتكاف والثابت في الصوم نقيضه وهو انه شرط في الاعتكاف وقد افترقا في العلة التي لاجلها لم تكن الصلوة
شرطا في الاعتكاف فانها لم تكن فيه شرطا حالة النذر وهذه العلة غير موجودة في الصوم لانه شرط في الاعتكاف
حالة النذر اجماعا واما قياس الطرد فقد قيل فيه عبارات غير مرضية لا بد من الاشارة اليها لابطالها ثم نذكر
بعد ذلك ما هو المختار منها فمنها قول بعضهم انه عبارة عن اصابة الحق وهو منتقض باصابة الحق بالنص والاجماع
فانه على ما قيل وليس بقياس كيف وان اصابة الحق خرج القياس وحكمه له وحكم القياس لا يكون هو القياس ومنها
قول بعضهم انه بذل المجتهد في استخراج الحق وهو ايضا باطل بما بطلنا به الحد الذي قبله كيف وان بذل المجتهد انما
هو مبين عن حال القياس لا عن نفس القياس وقد قيل في ابطاله انه غير منعكس لوجود المحدود دون المحدود
لان من راى حكما منصوصا عليه وعلى علته وكانت العلة مما يشهد الحس بها في الفرع فان ذلك يقتضي تعدية
الحكم من الاصل الى الفرع بطريق القياس وان لم يوجد فيه بذل جهد في استخراج الحق فقد وجد المحدود دون
حده وليس بحق فانه وان لم يحتج المكلف ببذل جهد في معرفة الحكم وعلته لكونهما منصوصين ولا في معرفة وجود
العلة في الفرع لكونها محسوسة فيه فلا بد من الاجتهاد في معرفة صحة الفرض ان كان احاد وان كان متواترا فلا بد
من البحث عن كونه منسوخا لم لا وان لم يكن منسوخا فلا بد من النظر في الاصل هل للعلة فيه معارض ام لا وان
لم يكن لها معارض في الاصل فلا بد من النظر في الفرع هل وجد فيه مانع او فات شرط ام لا ثم وان تعذر انتفاء
الاجتهاد منهم في الصور المفروضة فلا نسلم تحقق القياس فيها بل الحكم انما يثبت في الفرع على هذا التقدير من
الاستدلال لا بالقياس على ما في تحقيقه ومنها قول بعضهم ان القياس هو التشبيه ويلزم عنه ان يكون تشبيه
احد الشيئين بالاخر في المقدار وفي بعض صفاته كالكيفيات كالالوان والطعوم ونحوها قياسا شرعيا اذ
الكلام انما هو في حد القياس في اصطلاح المتشرعين ولعمري ومنها قول بعضهم القياس هو الدليل الموصل
الى الحق وهو باطل بالنص والاجماع ومنهم من قال هو العلم الواقع بالمعلوم عن نظر وهو ايضا باطل بالعلم الحاصل
بالنظر في دلالة النص والاجماع كيف وان العلم الحاصل من القياس وقال ابو هاشم انه عبارة عن حمل الشيء على غيره
واجراء حكمه عليه وهو باطل من وجهين الاول انه غير جامع لانه يخرج منه القياس الذي خرجه معدوم ممتنع
لذاته فانه ليس شيئا بالاتفاق الثاني ان حمل الشيء على غيره واجراء حكمه عليه قد يكون من غير جامع فلا يكون

قياسا

قياسا وان كان جامع فيكون قياسا ثم ليس في لفظه ما يدل على الجامع فكان لفظه عاما للقياس وما ليس
بقياس وقال القاضي عبد الجبار انه حمل الشيء على الشيء في بعض احكامه بضرب من الشبه وهو باطل بما
ابطلنا به حد ابي هاشم في الوجه الاول وقال ابو الحسين البصري القياس تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما
في علة الحكم عند المجتهد وقد اورد على نفسه تشكيكات واجاب عن الاول اما الاشكال فهو ان الفقهاء
يسمون قياس العكس قياسا وليس هو تحصيل حكم الاصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم بل هو تحصيل نقيض
حكم الشيء في غيره لافتراقهما في علة الحكم كما سبق تحقيقه واما الجواب فحاصله ان تسمية قياس العكس قياسا
اما بطريق المجاز لقوات خاصية القياس فيه وهي اخذ الفرع بالاصل في حكمه لما بينهما من المشابهة ويمكن
ان يقال في جوابه ايضا انه وان كان قياس العكس قياسا حقيقة غير ان اسم القياس مشترك بين قياس الطرد
وقياس العكس فيتقيد باحدهما بخاصية لا ينتقض بالمسمى الاخر المخالف له في خاصيته وان كان مسمى باسمه
ولهذا فانه لو حدث العين الباصرة بحد يخصها لا ينتقض بالعين الجارية المخالفة لها في حدها وان اشتركا في
الاسم والمحدود هاهنا انما هو قياس الطرد والمخالف في حقيقته لقياس العكس غير ان ما ذكره من الحد مدخول
من وجهين الاول انه قوله تحصيل حكم الاصل في الفرع صريح تحصيل نفيه حكم الاصل في الفرع وهو ممتنع فكان
من حقه ان يقول مثل حكم الاصل في الفرع الثاني ان تحصيل حكم الاصل في الفرع هو حكم الفرع ونتيجة القياس
ونتيجة الشيء لا تكون هي نفس ذلك فكان الاولى ان يقول القياس هو اشتباه الفرع والاصل في علة حكم الاصل
في نظر المجتهد على وجه يستلزم تحصيل الحكم في الفرع وقال القاضي ابو بكر القياس حمل معلوم في اثبات حكم لهما
او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة لهما او نفيهما عنهما وقد وافقه اكثر اصحابنا وهو مشتمل على
خمسة قيود الاول قوله حمل معلوم على معلوم الثاني قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما الثالث قوله بناء على جامع
بينهما الرابع قوله من اثبات حكم او صفة لهما الخامس قوله او نفيه عنهما اما القيد الاول فليس بمستدعى بيان معنى الحمل
وبيان غاية الطلاق لفظ المعلوم وغاية حمل المعلوم على المعلوم اما الحمل فمعناه مشاركة احد المعلومين للاخر
في حكمه واما اطلاق لفظ المعلوم لانه وان كانت صورة المحمول والمحمول عليه عدمية وبتقدير كانت وجودية فلفظ
المعلوم يكون شاملا لهما فانه لو اطلق لفظ الموجود لخرج منه المعدوم ولو اطلق لفظ الشيء لاحتمل ايضا بالموجود
على راي اهل الحق ولو قال حمل فرع على اصل بما لهم اختصاصه بالموجود من جهة ان وصف احدهما يكون فرعا
والاخر يكون فرعا والاخر يكونه اصلا تقتضي انه صفة وجودية والصفات الوجودية لا تكون صفة للمعدوم وان
لم يكن حقا فكان استعمال لفظ المعلوم اجمع واصنع وابعد من الوهم الفاسد وانما قال حمل معلوم على معلوم لان
القياس يستدعي المغايرة وذلك لا يكون الا بين شيئين ولانه لو كان اثبات حكم او نفيه في الفرع غير مستفاد
من القياس لكان معللا بعلة غير معتبرة فيكون تجويزا لرأي والتحكم وهو ممتنع واما القيد الثاني فانما ذكره

لان حمل الفرع على الاصل قد بان ان معناه التشريك في الحكم وحكم الاصل وهو المحمول عليه قد يكون اثباتا وقد
يكون نفيا فكانت عبارته بذلك اجمع للنفي والاثبات واما القيد الثالث وانما ذكره لان القياس لا يتم الا
بالجامع بين الاصل والفرع والا كان حمل الفرع على الاصل في حكمه من غير دليل وهو ممتنع واما القيد الرابع
فانما ذكره لان الجامع بين الاصل والفرع قد يكون تارة حكما شرعيا كالرمل في تحريم بيع العنب فلا يجوز بيعه
كالخمر وقد يكون وصفا حقيقيا كالرمل في النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر واما القيد الخامس فانما ذكره لان
الجامع من الحكم او الصفة قد يكون اثباتا كما ذكرناه من المثالين وقد يكون نفيا اما في الحكم فكالرمل في النبيذ المتخمر
اذا غسل بالخل غير طاهر فلا تصح الصلوة فيه كالرمل غسله باللبن والدم واما في الصفة فكالرمل في النبيذ غير
قاتل فلا يكفر كالجنون وقد اورد تشكيكات لا بد من ذكرها والاشارة الى دفعها الاشكال الاول ان القول
بحمل المعلوم على المعلوم اما ان يراد به اثبات مثل حكم احدهما للاخر او شيء اخر فان كان الاول فالقول ثانيا في
اثبات حكم لهما او نفيه عنهما يكون تكرارا من غير فائدة وان كان الثاني فلا بد من بيانه كيف واتى يتقدير ان يراد
به شيء اخر فلا يجوز ذكره في تعريف القياس لانه ماهية القياس تتم باثبات مثل حكم المعلوم للاخر بامر جامع فكان
ذكر ذلك الشيء زائدا مما يحتاج اليه الثاني ان قوله في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما مشعر بان الحكم في الاصل و
الفرع صفتين بالقياس وهو ممنوع من جهة ان القياس فرع على ثبوت الحكم في الاصل فلو كان ثبوت الحكم في الاصل
فرعا على القياس كان دورا الثالث انه كما يثبت الحكم بالقياس فقد تثبت الصفة ايضا بالقياس كقولنا في النباذ
عالم فكان له علم كالشاهد فالقياس اعم من القياس الشرعي والعقلي وعن ذلك وعند ذلك اما ان يكون الصفة
مندرجة في الحكم او لا يكون فان كان الاول كان القول بامر جامع بينهما من حكم او صفة او نفيهما عنهما تكرارا
لكون الصفة احد اقسام الحكم وان كان الثاني كان التعريف ناقصا الرابع ان المعتبر في ماهية القياس الجامع من حيث
هو جامع لا اشارة الجامع وذلك لان ماهية القياس قد تنفك عن كل واحد من اقسامه بعينه وما تنفك عنه
الماهية لا يكون داخلا في حدها ولا يضا لو وجب في ذكر ماهية القياس ذكر اقسام الجامع فالحكم والصفة الجامعة
ايضا كل واحد منهما منقسم الى اقسام كثيرة لا تحصى فكان يجب استقصاؤها في الذكر ولا كان الحد ناقصا وهو ممنوع
الخامس ان كلمة او للترديد والشك والتحديد انما هو التعيين والترديد ينافي التعيين السادس هو ان القياس
الفاسد قياس وهو غير داخل في هذا الحد وذلك لان هذا القائل هل اعتبر في حد حصول الجامع وهما حصل
الجامع كان القياس صحيحا فالفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الامر لا يكون داخلا فيه فكان يجب
ان يقال بامر جامع في ظن المجتهد فانه تم القياس الفاسد الذي لم يحصل الجامع فيه في نفس الامر والجواب عن
الاشكال الاول ان المراد بحمل المعلوم على المعلوم انما هو التشريك بينهما في حكم احدهما ثم قوله بعد ذلك فاما
حكم او نفيه اشارة الى ذكر تفاصيل ذلك الحكم واقسامه وهي زائدة على نفس التعريف في مفهوم الحكم فذكرها

ثانيا

ثانيا لا يكون تكرارا وعن الثاني فان كان هو اقوى الاشكالات الواردة ههنا ان يقال الاقسام ان قول
القائل حمل معلوم في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما اشعر باثبات حكم الاصل بالقياس والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع بين الاصل والفرع والحكم في الاصل غير مستند في ثبوته ولا نفيه الى مجموع هذه الامور اذ هو
غير موقوف على الفرع ولا نفسه وانما هو موقوف في ثبوته على الوصف الجامع وهو العلة حيث ان الشرع لم يثبت
الحكم في الاصل الا بناء عليه ولهذا قالوا لا بد في حده في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما بامر جامع بينهما والوصف
الجامع وكن في القياس وليس هو نفس القياس فلا يكون ثبوت الحكم في الاصل او نفيه بالقياس بل بالعلة وليست
هي نفس القياس وانما الثابت والمنفي بالقياس انما هو حكم الفرع لا غير وعن الثالث من وجهين الاول انه مبني
على تصور القياس في غير الشرعيات وهو غير مسلم على ما بان بيانه وما ذكره من المثال الفقهي ابطلنا صحة القياس
فيه في الكلام الا فكان والثاني وان سلمنا تصور القياس في غير الشرعيات غير ان الكلام انما وقع في مقدمة القياس
الشرعي في مصطلح اهل الشرع وذلك لا يكون الا فيما كان حكم الاصل فيه شرعيا والصفة ليست حكما شرعيا فلا تكون مندرجة
فيه وعلى هذا فخروج القياس العقلي عن الحد المذكور للقياس الشرعي لا يكون موجبا لنقصانه وقصوره وعن الرابع انه
وان كان ذكر اقسام الجامع من الحكم والصفة وتعيين كل واحد منهما داخل في مفهوم القياس فذكره لم يكن لتوقف
مفهوم القياس عليه حتى يقال بقصور التعريف بل للمبالغة في الكشف والايضاح بذكر الاقسام وذلك قائما لا يجب
ولا يلزم من ذلك الاستقصاء بذكر اقسام الحكم والصفة لعدم وجوبه وعن الخامس ان التحديد والتعريف قد تم
بقولنا حمل معلوم على معلوم بامر جامع بينهما وما وقع فيه الترديد بحرف او فقد بان ان التحديد والتعريف غير موقوف
عليه وانما ذكر لزيادة البيان والايضاح فلا يكون ذلك ما نعا من تعريف الحد وكيف وانه لا معنى للترديد سوى بيان
صحة انقسام الحكم والجامع الى ما ذكر وصحة الانقسام من الصفات اللازمة التي لا ترديد فيها وعن السادس ان
المطلوب انما هو تحديد القياس الصحيح الشرعي والفاسد ليس من هذا القبيل فخروجه الحد لا يكون مبطلا
له لكنه يرد عليه اشكال مشكل لا ينفك عنه وهو ان الحكم في الفرع نفيا واثباتا متفرع على القياس اجماعا وليس
هو كذلك في القياس وان نتيجة الدليل لا يكون دليلا في الدليل لا يكون دليلا في الدليل لما فيه من الدور الممتنع وعند
ذلك فيلزم من اخذ اثبات الحكم ونفيه في الفرع في حد القياس ان يكون دليلا في القياس وهو دور ممتنع وقد
اخذه في حد القياس حيث قال في اثبات حكم لهما او نفيه عنهما اشارة الى الفرع والاصل والمختار في حد القياس
ان يقال انه عبارة عن الاستواء بين الاصل والفرع في العلة المستنبطة من حكم الاصل وهذه العبارة جامعة مانعة
وافية بالغرض عرية عما يعرض لها من التشكيكات المعارضة لغيرها لما تقدم واذا عرف معنى القياس فهو مشتمل
على اربعة اركان الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما الاصل فقد يطلق على امرين الاول ما يبنى عليه
غيره كقولنا ان معرفة الله تعالى اصل في معرفة رسالة الرسول من حيث ان معرفة الرسول تبتني على معرفة المرسل

الثاني ما عرف بنفسه من غير افتقار الى غيره وما لم يتبين عليه غيره وذلك كاقوله في تحريم الربا في التفاضل
فانه اصل وان لم يتبين عليه غيره وعلى هذا اختلف العلماء في الاصل في القياس وذلك كما اذا قسنا النبيذ على الخمر
المنصوص عليه بقوله عم حرمت الخمرة لعينها في تحريم الشرب هل الاصل هو النص الدال على تحريم الخمر وهو تحريم
مع اتفاق الكل على ان العلة في الخمر وهي الشدة المطربة ليست هي الاصل فقال البعض المتكلمين الاصل هو النص الدال
على تحريم الخمر لانه الذي يتبين عليه التحريم والاصل ما يتبين عليه غيره وقالت الفقهاء الاصل انما هو الخمر الثابت حرمته في
الاصل فاذا كان حكم الفرع مستفادا منه ومردودا اليه وهذا انما يتحقق في نفس الخمر وقال بعضهم الاصل انما هو الحكم الثابت
في الخمر لان الاصل ما يتبين عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم بغيره او الظن وهذه الخاصية موجودة في حكم الخمر
فكان هو الاصل قالوا ولان الاصل هو التصور لان التصور هو الطريق الى العلم بالحكم ولو تصور العلم في الخمر دون النص كان
القياس ممكنا لانه لو كان التصور هو الاصل لكونه طريقا الى معرفة الحكم لكان تول الرأي هو اصل القياس بطريق الاولى
لكونه طريقا الى معرفة التصور وليس كذلك بالاتفاق وليس الاصل انه هو الخمر لانه قد يعلم الخمر ولا يعلم ان الحرمة ثابتة فيه
ولا في الفرع بخلاف ما اذا علم الحكم فكان هو الاصل واعلم ان النزاع في هذه المسئلة لفظي وذلك لانه اذا كان معنى
الاصل ما يتبين عليه غيره فالحكم امكن ان يكون اصلا لبناء الحكم في الفرع عليه فاذا قيل واذا كان الحكم في الخمر اصلا
فالتصور الذي به معرفة الحكم يكون اصلا للاصل وعلى هذا اي طريق عرف به حكم الخمر من اجماع او غيره امكن ان
يكون اصلا وقيل الخمر فانه اذا كان محلا للفعل الموصوف بالحرمة فهو ايضا اصل للاصل فكان اصلا والاشبه ان يكون الاصل
هو المحل على ما قاله الفقهاء لانفقاد الحكم والتصور الموجودة من غير عكس فان المحل غير مفتقر الى التصور والى الحكم واما
الفرع هو هو نفس الحكم المتنازع فيه او محله اختلفوا فيه فمن قال بان الاصل هو الحكم في الخمر قال الفرع هو المحل وهو النبيذ
وان كان الاصل الذي يكون الفرع هو الحكم المتفرع عن القياس والمحل فاصل الحكم الفرع على القياس وتسمية الخمر اصلا اولى
من تسمية النبيذ فرعا من حيث ان الخمر اصل التحريم الذي هو الاصل بخلاف النبيذ فانما اصل الفرع لا انه فرع له
واما الوصف الجامع فهو فرع في الخمر لكونه مستنبطا من محل حكم المنصوص عليه فهو تبع للنص والحكم ومحله وهو اصل في
الفرع لكون الحكم المتنازع فيه في النبيذ مبنيا عليه وتسمية الوصف الجامع في الفرع اصلا اولى من تسمية النص في
الخمر والتحريم به محلا اصلا لا خلاف في ذلك والاتفاق على كون الوصف في الفرع اصلا واذا عرفت معنى القياس واركانه
فلنشرع في بيان ابوابه **الباب الاول** في شرائط القياس وفيه مقدمة واقسام اما المقدمة فاعلم ان
القياس على ما سبق تعريفه يشتمل على اركان اربعة وهي الاصل والفرع والحكم والعلة فالاصل هو المحل الذي يقاس عليه
محل النزاع وهي الواقعة المتنازع في حكمها نفيا واثباتا والاصل هو الواقعة التي يقصد تعدية حكمها الى الفرع والحكم
الشرعي الخاص بالاصل والعلة الجامعة بين الاصل والفرع واما ثمرة فهي الفرع فانه اذا تم القياس انتج حكم الفرع
وليس حكم الفرع من اركان القياس اذ الحكم في الفرع متوقف على صحة القياس فلو كان ركنا منه لتوقف على نفسه وهو محال

وعلى هذا فشروط

وعلى هذا فشروط القياس لا تخرج عن شروط هذه الاركان فمنها ما يعود الى الاصل ومنها ما يعود الى الفرع ومنها ما يعود
الى الاصل فمنها ما يعود الى حكمه ومنها ما يعود الى علته لتوهم في كل واحد منها امتناع **القسم الاول** في شرائط حكم
الاصل وهي ثمانية الشرط الاول ان يكون حكما شرعيا لان الغرض من القياس الشرعي اثبات حكم شرعي في الفرع
نفيا واثباتا فاذا لم يكن الحكم في الاصل شرعيا بان كان قضية لغوية او عقلية فالحكم المتعدي الى الفرع لا يكون شرعيا فلا
يكون الغرض من القياس الشرعي كيف وانه اذا كان قضية لغوية فقد بينا امتناع جريان القياس فيه في اللغات
وان كان قضية عقلية فالقياس جار فيه ويكون طريق اثبات العلة في الاصل السبر والتقسيم والطرد والعكس
ولا يفيد ذلك سوى الظن على ما عرفناه في علم الكلام الشرط الثاني ان يكون ثابتا غير منسوخ حتى يمكن بناء الفرع
عليه والا فيفقد ما به لا يكون ثابتا فلا ينتفع به ناظر ولا مناظر اما الناظر فلانه انما يتعدى الى الحكم من الاصل الى
الفرع بناء على الوصف الجامع وذلك متوقف على اعتبار الشارع له فاذا لم يكن الحكم الموقت على وقته ثابتا في
الشرع فلا يكون معتبرا الشرط الثالث ان يكون دليل ثبوته شرعيا لان ما لا يكون دليله شرعيا لا يكون حكما شرعيا الشرط
الرابع ان لا يكون حكم الاصل متفرعا عن اصل اخر وهذا اتفاق ذهب اليه اكثر اصحابنا والكرخي خلافا للحنابلة وابي
عبد الله البصري لان العلة الجامعة بينه وبين اصله اما ان تكون هي العلة الجامعة بينه وبين فرعه او هي غيرها
فان كان الاول فالاصل الذي به الشهادة بالاعتبار انما هو الاصل الاخير لا الاصل الاول فلم يقع الرد اليه والا
فهو تعليل بمعنى ناقص وذلك كقول الشافعي مثلا في النرجس مطعوم فجرى فيه الربا قياسا على التفاح فهو قاس
التفاح في تحريم الربا على البر بواسطة الطعم ايضا وان كان الثاني وهو ان تكون العلة في القياسين مختلفة ولا
يخلو اما ان تكون العلة التي عدي بها الحكم من الاصل الممنوع حكمه الى فرعه موجودة اي ثابتة منفردا او مجتمعة
منه فان كان الاول فقد امكن اثبات الحكم في الفرع الاول بالعلة الموجودة ولم يبق للقياس على الاصل الممنوع
حكمه وقياسه على الاصل الاخر فائدة بل تعليل بمعنى مفيد وان كان الثاني وذلك كقول الشافعي في مسئلة
فسخ النكاح بالجذام عيب يثبت به الفسخ في البيع فيثبت به الفسخ في النكاح قياسا على الرق والقرن
فهو قاس الرق والقرن عند وجود منفعة على العيب والعلة بواسطة قوات غرض الاستمتاع به فلا يصح القياس
فيه وذلك لان الحكم في الفرع المتنازع فيه اولا انما يثبت بما يثبت به حكم اصله فاذا كان حكم اصله
ثابتا بعلة اخرى وهي ما استنبطت من الاصل الاخير فيمتنع تعدية الحكم بغيرها لان غيرها لم يثبت اعتبار
الشارع له ضرورة ان الحكم الثابت معه ثابت بغيره بالاتفاق فلو ثبت الحكم به في الفرع الاول مع عدم
اعتباره كان ذلك اثباتا للحكم بالمعنى الرسلي الخالي عن الاعتبار وذلك ممتنع وعلى هذا ان قلنا بجواز تعليل
الحكم الواحد بعلتين مع كونه ممتنعا كما بان تقريره فهو ممتنع ههنا حيث انا قطعنا بان العلة المستنبطة من
الاصل الممنوع حكمه لم يلتفت اليها الشارع في اثبات الحكم في اصلها للاتفاق على ثبوته بغيرها والجمع بين العلل

انما يكون حيث يمكن الظن باعتبار الشارع لها من اثبات الحكم على وفقها هذا كله ان كان حكم الاصل مقولا
به من جهة المستدل ممنوعا من جهة المعترض واما ان كان مقولا به من جهة المعترض ممنوعا من جهة
المستدل وذلك كالوتر فانه لا يحقق في مسئلة تعيين النية عندما اذا نوى النفل انه يوجب ان يقع كما اذا
كان عليه فريضة الحج ونوى التطوع بان الحكم في الاصل مما لا يقول به المحقق بل الشافعي فلا يصح من المستدل
بناء الفرع عليه لانه اما ان ينكر ذلك فيحتاج التقريب لما ادعى من هو منه اليه او في معقول الزام الخصم بان
كان الاول نفي ممتنع لانه انما يعرف كون الوصف الجامع ماخذا لامامته باثبات حكمه على وفقه وبالقياس على
الاصل الذي لا يقول به امامه لا يعرف ذلك وان كان الثاني وذلك بان يقول هذا هو عندك علة في الاصل
المقيس عليه وهو موجود في محل النزاع فيلزمك الاعتراف بحكمه والا لزم منه بطلان المعنى وانتفاء فائدة التكلف
الحكم عنه من غير معارض ويلزم من بطلانه التعليل به امتناع اثبات الحكم به في الاصل فهو لازم ممتنع او يجيب
الاول ان للمعترض ان يقول الحكم في الاصل لم يكن عندي ثابتا على هذا الوصف بل ثابتا على غيره ويجب تصديقه
فيه لكونه عدلا والظاهر من حاله الصدق وهو اعرف بماخذ مذهبه الثاني انه وان كان الحكم في الاصل مطلقا
بالوصف المذكور غير ان حاصل الالزام يرجع الى الزام المعترض بالتخطئة في الفرع باثبات خلاف حكمه ضرورة
نقض بيه في انتفاء كون الوصف الجامع علة الحكم في الاصل المقيس عليه وهو غير لازم اذ ليس تخطئته في الفرع
ضرورة نقض به لما فيه من نفي الحكم مع قيام دليله غير انه على وفق الاصل من جهة موافقة الدليل الدال على
كون الوصف علة فاذا احتمل انتفاء الحكم لانتفاء العلة موافق للاصل من وجه ومخالف له من وجه فيتقابل
الاحتمالان على السواء وذلك مما يوجب الشك في فساد العلة والشك لا يعارض الظاهر بوجه فلذا اذا عرف
بالشك في دليل فساد العلة فيلزم منه الشك في فساد العلة ويلزم من الشك في فساد العلة انتفاء الظن بكونها
علة لان الصحة والفساد متقابلان فهما وقع الشك في احد المتقابلين وقع الشك في احد المتقابلين وقع
الشك في الاخر وان كان احدهما ظاهرا والاخر بعيدا فالقول بوقوع الشك في احد المتقابلين مع ظهور الاخر
ممتنع كما يمتنع الشك في الغيم مع ظن الصحو والشك في موت زيد مع ظن حياته وهذا بخلاف ما اذا شككنا
في النجاسة وحكمنا بالطهارة نظرا الى الطهارة السابقة او شككنا في الطهارة وحكمنا بالنجاسة نظرا الى النجاسة
السابقة فان الشك في هذه الصورة لا يجامع النظر الى الاصل بل عند النظر الى الاصل يرجح احد احتمالي الشك
على الاخر فلا يتحقق الشك متحققا حتى انه لو وقع الشك في النجاسة او الطهارة مع النظر الى الاصل لم يقع الشك
صحيحا به وهذا بخلاف ما نحن فيه فان الشك انما وقع في سداد العلة في صورة النقض مع النظر الى دليل العلة
ولولا النظر الى دليل العلة لكان الظاهر انتفاء الحكم لانتفاء العلة ومعها كان كذلك فلا يمكن القضاء بظهور العلة مع
ان تقاوم الاحتمال انما كان بالنظر الى دليل العلة كيف وانه قد يمكن ان يقال انتفاء الحكم مع وجود العلة

دليل

دليل ظاهر على انه ليس بعلة وثبوت الحكم على وفقه مع مناسبته قد يوجب الشك في التعليل به في محل الاعتبار
والمشكوك فيه لا يعارض الظاهر وبيان وقوع الشك في صحة التعليل في الاصل المستدرج اليه انه لو كان
ثبوت الحكم به على وفق الاصل غير انه علة لخلاف الاصل بالنظر الى دليل الفساد وثبوت الحكم لغيره وان كان على
خلاف الاصل مع عدم النظر بدليل الا انه على وفق الاصل بالنظر الى دليل الفساد ويلزم من ذلك تقاوم الاحتمالات
في صحة العلة وكان الظاهر مقدما على فسادها فلا يترك المشكوك فيه فان قيل ما ذكرتم من دليل عدم الانتقاض
في الصورة المذكورة فهي معارضة من ثمانية اوجه الاول وهو اختيار ابي الحسين البصري وهو ان تخصيص العلة مما
يمنع من كونها امارة على الحكم في شيء من الفروع سواء علل بها لانها جهة المصلحة او علل بها ذلك وبيان ذلك انا
اذا علمنا ان علة تحريم بيع الذهب بالذهب متفاضلا هو كونه موزونا ثم علمنا اباحة بيع الرصاص بالرصاص
متفاضلا مع انه موزون لم يخل اما ان نعلم ذلك بعلة اخرى تقتضي اباحة او نعلم ذلك علمنا اباحة بعلة اخرى يقاس
بها الرصاص على اصل مباح لكونه ابيض مثلا فاما عند ذلك لا نعلم تحريم بيع الحديد بالحديد متفاضلا لكونه موزونا
غير ابيض فانا لو شككنا في كونه ابيض لم نعلم تحريم بيعه متفاضلا لو شككنا في كونه موزونا فبان انا لا نعلم بعد
التخصيص تحريم شيء لكونه موزونا فقط فيبطل ان يكون الموزون وحده علة بل الموزون مع كونه غير ابيض
وعلى هذا يكون الكلام فيما اذا دل على اباحة بيع الرصاص وسواء علمت علة الاباحة او لم نعلم الثاني قال بعض
اصحابنا انتفاء العلة الحكم اما ان يعتبر فيه انتفاء المعارض او لا يعتبر فان اعتبر لم تكن العلة علة الا عند
انتفاء المعارض وذلك يقتضي ان الحاصل قبل انتفاء المعارض ليس هو تمام العلة بل بعضها وان لم يعتبر فسواء
حصل المعارض او لم يحصل يكون الحكم حاصلا وذلك يقدح في كون المعارض معارضا الثالث انه لا بد وان يكون
بين كون المقتضي مقتضيا اقتضاء حقيقيا بالفعل وبين كون المانع مانعا حقيقيا بالفعل منافاة بالذات وشرط
طريان احد المتنافيين بالذات انتفاء الاول وليس انتفاء الاول لطريان اللاحق والا لزم التعدد وحيث
كان شرط كون المانع مانعا خروج المقتضي عن كونه مقتضيا بالفعل لم يجز ان يكون خروجه عن كونه مقتضيا بالفعل
لاجل تحقق المانع بالفعل والا لزم التعدد واذا المقتضي انما خرج عن كونه مقتضيا لا بالمانع بل بفواته وقد انعقد
الاجماع على ان ما يكون كذلك لا يصلح للعلية الرابع ان الوصف وان وجد مع الحكم في الاصل فقد وجد في صورة النقض
مع عدم الحكم ووجوده مع الحكم لا يقتضي القطع بكونه علة لذلك الحكم ووجوده مع عدم الحكم في صورة النقض يقتضي
القطع بانه ليس بعلة لذلك الحكم في تلك الصورة والوصف الحاصل في الفرع كما انه مثل الوصف الحاصل في الاصل فهو مثل
الوصف الحاصل في صورة النقض وليس لحاله باحدهما اولى من الاخر فلم يجز الحكم عليه بكونه علة الخامس قالوا طرق
الاصحية العلة الشرعية سوى جريانها مع معلولها اذا لم تجر معه لم يكن الى معرفتها طريق السادس قالوا العلة الشرعية
اذا دل الدليل على تعلق الحكم بها امتنع تخصيصها كالعلة العقلية السابع قالوا العلة في القياس طريق الى اثبات

الحكم في الفرع فاذا وجدت العلة في فرع فيمتنع ان تكون طريقا الى العلم بحكم احدهما دون الاخر كما في الادراكات
والادلة العقلية الثاني تالو الوجدان وجود العلة الشرعية في فرع بثبت الحكم معها في البعض دون البعض الاخر
بالاثبات اولى من البعض الاخر وما ذكرتم من دليل الاستقراء في الصورة الاخرى فهو معارض من اربعة
اوجه الاول اجماع الصحابة على ذلك ودليله ما روي عن ابن مسعود انه كان يقول هذا حكم معمول به عن سنن
القياس واشتهر ذلك فيما بين الصحابة من غير نكير فصار اجماعا الثاني ان العلة الشرعية امارة على الحكم في الفرع
فوجودها في موضع من غير حكم لا يجوز جعلها عن كونها امارة فانه ليس من شرط كون الامارة امارة على شيء ان يكون ذلك
الشيء ملازما لها واما بدليل وجود جميع الامارات الشرعية على اثبات الاحكام وان امكن الاحكام ملازمة لها قبل ورود
الشرع وبدليل الغيم الرتاب فانه امارة على وجود المطر وان امكن المطر بلا غيم وكذلك فان وقف مركوب القاضي على باب
الملك امارة على كونه في دار الملك ولا يخرج ذلك عن كونه امارة مع وجوده في بعض الاوقات والقاضي غير موجود في دار
الملك بان يكون مركوبه مستعارا وكذلك حضور الواحد فانه امارة على وجود الحكم وتخلف حكمه عند وجود الشرائط الراجح المخالف
له لا يخرجه عن كونه امارة عليه عند عدم ذلك الثالث ان العلة المستنبطة امارة فيجوز تخصيصها
لنصوصية الرابع هو ان كون الوصف امارة على الحكم في محل اما ان يتوقف على كونه امارة على ذلك الحكم في محل اخر
او لا يتوقف فان توقف فاما ان لا يتعاكس الحال في ذلك او يتعاكس الاول يخ لما فيه من الدور والثاني ايضا يخ
لعدم الاولوية وان لم يتوقف فهو المطلوب والجواب عن المعارضة الاولى من المعارضات الدالة على امتناع التخصيص
اما وان سلمنا ان علة القياس امارة على حكم الفرع معرفة له وانه اذا تخلف الحكم عنها في صورة اخرى لعارض
لا يمكن اثبات الحكم بها في فرع من الفروع دون العلة بانتفاء ذلك المعارض لها المتفق عليه ولكن لا يلزم ان
يكون انتفاء المعارض من جملة المعرف للحكم بل المعرف للحكم انما هو ما كان باعثا عليه في الاصل وانتفاء المعارض انما
توقف اثبات حكم الامارة عليه ضرورة ان الحكم لا يثبت مع تحقق المعارض المنافي له فكان نفيه شرطا في ثبات
حكم الامارة لا انه داخل في مفهوم الامارة وعن الثانية انه وان سلم ان اقتضاء العلة للحكم لا يتوقف على
عدم المعارض فالمانع منه قولهم انه يكون الحكم حاصلا وان حصل المعارض لا نسلم ذلك فان العلة وان كانت
مقتضية للحكم فانما يلزم وجود الحكم ان لو انتفى المعارض الراجح او المساوي وعلى هذا فلا يلزم من ذلك القدح
في المعارض ولا في العلة وعن الثالثة لا نسلم المنافاة بين اقتضاء المقتضي واقتضاء المانع ولا استحالة الجمع
بينهما وان استحال الجمع بين حكميهما وعلى هذا فلا يلزم من تحقق المانع خروج المقتضي من جهة اقتضائه لا ذاته
ولا بغيره بخلاف المتنافيات بالذات وعن الرابعة انه وان كان وجود الوصف مع الحكم في الاصل لا يوجب
القطع بكونه علة لكنه يغلب على الظن كونه علة ووجوده مع عدم الحكم في صورة النقض لا نسلم انه يقتضي القطع
فانه ليس بعلة لذلك الحكم بل الظن بالعلية بان يحاله وانتفاء الحكم انما كان لوجود المعارض المنافي للحكم

على ما هو معلوم من قاعدة القائلين بتخصيص العلة وعن الخامسة لا نسلم ان اطراد العلة طريق لصحتها كما يأتي فضلا من كونه لا طريق سواه وعن السادسة لا نسلم ان العلة العقلية يمتنع تخلفها لحكم
عنها بل ذلك جائز بمعنى ان القابل لحكمها كما بيناه في الكلام وان سلمنا امتناع تخلف حكمها عنها فليس
ذلك لدلالة الدليل على تخلف الحكم بها ولا لكونها علة بل انما كان ذلك لكونها مقتضية للحكم بذاتها وذلك غير متحقق
في العلة الشرعية فانها ليست مقتضية للحكم لذاتها وانما هي علة بوضع الشارع لها امارة على الحكم في الفرع وعن
السابعة انه ليست العلة في امتناع الانتزاع في الدليل العقلي المتعلق بمدلولين وامتناع الافتراق في
الادراك المتعلق بمدركين كونه طريقا ولا دليل بل لكون الدليل العقلي موجبا لذاته ولكن الادراك انما يوجب
العلم بالمدرك عنده عادة بخلاف العلل الشرعية على ما سبق وعن الثامنة انها اختصت البعض بتعلق الحكم
دون البعض لاختصاصه بعارض لا يتحقق له فيما كان الحكم ثابتا فيه وعن المعارضة الاولى من المعارضات
الدالة على التخصيص انه لا دلالة له لقول ابن مسعود على ان القياس الذي كان الحكم ثابتا على خلافه انه حجة
فالاجتماع على ذلك لا يكون مفيدا كيف وان كان حجة لكن امكن حمله على ما اذا كان الحكم متعلقا عنه بطريق
الاستثناء ويجب الحمل عليه جمعا بينه وبين الادلة وعن الثانية لا نسلم ان تخلف الحكم عن الامارة من غير
معارض لا يخرجها عن كونها امارة وذلك لانها اما ان يكون بحيث متى وقف عليه التعريف في صورة كانت
الامارة فيه امارة فيه متحقق في صورة تخلف الحكم او لم يتحقق فان كان الاول فتخلف الحكم عنه ممتنع وان كان
الثاني فالوجود في صورة التخلف ليس هو الامارة التي توقف عليها التعريف بل البعض منها وعلى هذا
يكون تخريج كل ما ذكرتم من الصور وعن الثالثة يمنع كون المستنبطة مع تخلف الحكم عنها من غير معارض لها
وعلى هذا فلم يوجد الجامع بين الاصل والفرع وان ولو اعلى كون انها امارة مع التخصيص بطريق اخر فهو كما ف
في المطلوب وخروج عن ضروري هذه الدلالة وعن الرابعة ان المعتاد مما ذكرتم من الاقسام قسم التوقف
من الطرفين توهم ان ذلك يفضي الى الدور انما يلزم ان لو توقف كون الامارة في كل واحدة من الصورتين
على كونها امارة في الصورة الاخرى توقف تقدم اما اذا كان ذلك بطريق المعية فلا كما عرف ذلك فيما
تقدم والله اعلم **المسئلة التاسعة** اختلفوا في انكسر وهو تخلف الحكم المعلل عن معنى العلة وهي المحلة
المقصودة من الحكم هل هو مبطل للعلة ام لا وصورته ما لو قال الحنفي في مسئلة العاصي بسفره مسافرة يجب
ان يترخص في سفره كالعاصي في سفره وبين مناسبة السفر بما فيه من المشقة فقال المعترض ما
ذكرته من الحكمة وهي المشقة منتقضة فانها موجودة في حق الحال وارباب الصنائع المشقة في الحضر
ومع ذلك فانه لا رخصة والاكثرون على ان ذلك غير مبطل للعلة والوجه فيه انما هو مفرض في الحكمة
التي ليست منضبطة بنفسها بل بضابطها وعند ذلك فلا يخفى ان مقدارها انما لا ينضبط بل هو

تختلف باختلاف الاشخاص والازمان والاحوال وما هذا شانه فدأب الشارع فيه رد الناس الى المظان
الظاهرة الجلية دفعا للعسر عن الناس والتخبط في الاحكام على ما قال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وعلى
هذا فيمتنع التعليل بها دون ضابطها واذا لم تكن علة فلا معنى لايراد النقض عليها فان قيل المقصود من
شرع الحكم انما هو الحكمة دون ضابطها وعند ذلك فيحتمل ان يكون مقدار الحكمة في صورة النقض مساويا لمقدارها
في صورة التعليل ويحتمل ان يكون انقص وعلى تقدير المساواة والزيادة فقد وجد في صورة النقض ما كان
موجودا في صورة التعليل وانما لا يكون موجودا بتقدير ان يكون انقص ولا يخفى ان ما تم على تقدير اغلب
على الظن مما لا يتم الا على تقدير واحد ومع ذلك فيظهر الغاء ما ظن ان الحكم معلل به قلنا الحكمة وان كانت
هي المقصود من شرع الحكم لكن على وجه تكون مضبوطة اما بنفسها او بضابطها لما ذكرناه وما فرض من الحكمة في
صورة النقض مجردة عن ضابطها فانه يمتنع كونها مقصودة وبتقدير كونها مقصودة فالنقض انما هو من قبيل
المعارض لدليل كونها معللا بها وعلى هذا فانتفاء الحكم مع وجود الحكمة في دلالته على ابطال التعليل بالحكمة مرجوح
بالنظر الى دليل التعليل بها وذلك لانه من المحتمل ان يكون انتفاء الحكم في صورة النقض لمعارض ومع هذا الاحتمال
فتخلف الحكم عنها لا يدل على ابطالها فان قيل بحثنا وسبرنا فلم نطلع على ما يصلح صفا رضا في صورة النقض فيظهر
ان انتفاء العلة فهو معارض بقول بحثت في محل التعليل فلم اطلع على ما يصلح للتعليل سوى ما ذكرته فدل على التعليل
به فان قيل بحثنا ارجح لما فيه من موافقة انتفاء الحكم لانتفاء عليه اذ هو الاصل نفيا للتعارض فهو معارض بما
في بحث المستدل من موافقة ما ظهر من دليل العلة من المناسبة والاعتبار تيقنا ومات ويترجح كلام
المستدل بان مقدار الحكمة في صورة التعليل وان كان مظنونا بالوجود في صورة النقض فيحتمل ان لا يكون
موجودا فيها والا كان مقطوعا لا مظنونا وهو موجود في صورة التعليل قطعا مع ان الحكم به قطعا وهو دليل
العلية وما هو دليل لبطلان وجودها في صورة النقض ظنا مع انتفاء الحكم قطعا والمقطوع به من وجه يرجح
على ما هو مقطوع به من وجه ومظنون من وجه ولا يخفى ان مثل هذا الترجيح مما لا يجيء على النقض على المظنة
فلذلك كان النقض لازما على المظنة دون الحكمة فان قيل فلو فرض وجود الحكمة في صورة النقض قطعا فالمختار
فيه قلنا ذلك مما يمتنع وقوعه وبتقدير وقوعه فقد قال بعض اصحابنا انه لا التفات اليه مصيرا منه الى
ان التوسل الى معرفة ذلك فيما خاص الصور لتعاليه وندرته مما يلزم منه نوع عسر وحرج فلا يلزم مثله في
التوسل الى معرفة الضوابط الجلية المشتملة على احتمال الحكم في الغالب ولقائل ان يقول البحث عن الحكمة
فيما خاص الصور هل هي موجودة قطعا وان كان يفضي الى العسر والحرج الا انا نعلم ان المقصود لا على من
اثبات الاحكام وتفيها انما هو الحكم والمقاصد فعلى تقدير وجود الحكمة في بعض الصور مما تلك لها في محل
التعليل قطعا ولم نقل بوجوب التعليل بها في غير محل التعليل لم ينفها انتفاء الحكم مع وجود حكمة قطعا وذلك

ممتنع

ممتنع كما يمتنع اثبات الحكم مع انتفاء حكمة قطعا فيما عدا الصورة النادرة وكذا لو لم نقل بالغائها فيما عند
تخلف الحكم عنها مع تيقنها فيلزم منه اثبات الحكم بها مع انضباطها مع كونها ملغاة قطعا ولا يخفى ان
محذور اثبات الحكم بحكمة الغاها الشارع ارفق الحكم مع وجود حكمة يقينا اعظم من المحذور اللازم
للمجتهد من البحث عن الحكمة فاحاد الصور على ما لا يخفى وعلى هذا يكون الكلام فيما اذا فرض وجود الحكمة
في صورة النقض زيد منها في محل التعليل قطعا لكن ان كان قد ثبت معها في صورة النقض حكم هو الحق
بها بان يكون وافيا بتحصيل اصل الحكمة وزيادة ولو ثبت عليها في تلك الصورة الحكم المعلل به كان
فيها الاخلال بتلك الزيادة في صورة النقض فلا يكون ذلك نقضا للحكمة ولا الغاء لها بل الواجب تخلف الحكم
المعلل عنها واثبات الحكم الآتي بها الوافي بتحصيل الزيادة الماضية من رعاية اصل المصلحة وزيادتها ثانيا اولى
من رعاية اصل المصلحة والغاء الزيادة فاذا انتفى الحكم في هذه الصورة لا يدل على الغاء الحكمة بل على اعتبارها
باصلها وصفتها ومثال ذلك ما اذا علل المستدل وجوب القطع قصاصا بحكمة الزجر فقال المعترض مفضي
الزجر في القتل العمد وان اعظم ومع ذلك فانه لا يجب به القطع فللمستدل ان يقول الحكمة في صورة
النقض وان كانت ازيد منها في محل التعليل غير انه قد ثبت معها في صورة النقض حكم الحق بها وهو
وجوب القتل **المسئلة العاشرة** اختلفوا في النقض المكسور وهو النقض على بعض اوصاف العلة
وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة بيع الغائب بيع مجهول الصفة عند العاقد حال العقد فلا يصح بيعه
كالوقال بعت عبدا فقال المعترض هنا ينتقض بما لو تزوج امراة لم يرها فانها مجهولة الصفة عند
العاقد لدى العقد ومع ذلك فان النكاح يصح والاكثرون على رده وابطاله وذلك لان التعليل انما وقع
بكونه مبيعا مجهول الصفة لا بكونه مجهول الصفة فقط والمنكوحة ليست مبيعة وان كانت مجهولة
الصفة وابطال التعليل ببعض اوصاف العلة لا يكون ابطالا لجملة العلة ثم ان بين المعترض الثاني
للوصف الذي وقع به الاحتراز عن النقض في الحكم لا بانفراده ولا مع ضميمة الى الوصف الاخر فالمستدل
بين امرين بين ان يقر مصرا على التعليل بمجموع الوصفين وبين ان يترك الكلام على التعليل بالوصف
المنقوض فان كان الاول فقد بطل التعليل بما علل به لعدم التاثير لا بالنقض وان كان الثاني فقد
بطل التعليل بالنقض لكونه واردا على كل العلة فان قيل الوصف المحذوف وان لم يكن مناسبا ولا له تاثير
في اثبات الحكم المعلل لا بانفراده ولا مع ضميمة الى غيره فلا يمتنع اخذه في التعليل لفائدة الاحتراز به
عن النقض وانما يخرج عن التعليل ان لو تعرى عن الفائدة بالكلية وليست الفائدة منحصرة في المناسبة على
ما تقدم قلنا فائدة الاحتراز به عن النقض متوقفة على كونه من اجزاء العلة حتى انه لو لم يكن من اجزاء
العلة لكانت العلة ما ورده والنقض اذ ذاك يكون واردا عليها وكونه من اجزاء العلة يتوقف على

امكان الاحتراز به عن النقض وهو دور ممتنع **المسئلة الحادية عشر** اختلفوا في اشتراط العكس في
العلل الشرعية فاثبته قوم ونفاه اصحابنا والمعتزلة وجعل الحوض في المحتاج لا يتعين بيان اقسام العكس واختلاف
الاصطلاحات فيه ويتعين محل النزاع منها فنقول اما العكس في اللغة فاخوذ من رد اول الامر اي رجع
الى اوله واصله شد راس البعير بخطامه الى ذراعه واما في اصطلاح الحكماء فهو جعل اللازم ملزوما والملزوم
لازما مع بقاء كيفية القضية بحالها من السلب والايجاب وذلك كقولنا كلما كان الانسان حيوانا فكل حيوان انسان
وكلية موجبة كلية كقولنا كل انسان حيوان او جزئية كقولنا بعض الانسان حيوان بعض الحيوان انسان
او كلية سالبة كقولنا لا شيء من الانسان بحجر لا شيء من الحجر انسان وعلى قياسه عكس القضية الشرطية واما
في اصطلاح الفقهاء والاصوليين فقد يطلق العكس باعتبارين الاول منهما مثل قول الحنفي لمن يجيب القتل
بصغر المقتول لم يجب بكبره بدليل عكسه في الحدود وهو انه لما وجب بكبره جاز وجب بصغره
وهو باطل فانه لا مانع من ورود الشارع بوجوب القصاص بكل جارح وان تخصيص وجوبه في المقتول الكبير
منه واما الثاني فهو انتفاء الحكم عند انتفاء العلة والعكس بهذا الاعتبار هو المقصود بالخلاف ههنا
والمختار فيه انما هو التفصيل وهو ان حيث الحكم المعلل اما ان لا يكون له سوى علة واحدة او انه معلل
بعلل في كل صورة بعلة فان كان الاول وذلك كتعليل جنس وجوب القصاص في النفس بالقتل العمد العدوان
فانه لا علة له سواه ولا شك في لزوم انتفائه عند انتفاء علته لانه يلزم من نفي العلة الواحدة نفي
الحكم بل لان الحكم لا يعلل بدليلين ولا دليل وان كان الثاني كما في تعليل اباحة الدم بالقتل العمد العدوان
والردة عن الاسلام والزنى في الاحصان وقطع الطريق وتعليل نقض الوضوء بالمس والبول والغائط
فلا شك انه لا يلزم من انتفاء بعض هذه العلل نفي جنس الحكم لجواز وجود علة اخرى وانما يلزم نفيه بتقدير
انتفاء جميع العلل هذا في جنس الحكم العلل واما احاد اشخاص الحكم في احاد الصور فانه لا يمتنع تعليله
بعلتين على ما يأتي تقريره وانما يكون معللا بعلة واحدة على طريق البدل فلا يلزم من نفي العلة المعينة
نفيه لجواز بدلها لما سبق فان قيل وان كان الحكم معللا بعلة واحدة ولا علة له سواها فهي دليل عليه
فكانت مشابهة للدليل العقلي في العقليات ولا يلزم من نفي الدليل في العقليات نفي المدلول وههنا فان
الصنعة دليل وجود الرب تعالى ولو قدر انتفاؤها لم يلزم منه انتفاء وجود الرب تعالى فكذا العلة الشرعية
قلنا العلة وان كانت دليلا للحكم فلا نعني بانتفاء الحكم عند انتفائها انتفاءه في نفسه بل انتفاء العلم
او الظن به ضرورة توقف ذلك على النظر الصحيح في الدليل والدليل وكذا الحكم في الصنعة مع الصانع
المسئلة الثانية عشر اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلل في كل صورة بعلة واختلفوا في
جواز تعليل الحكم الواحد في صورة واحدة بعلتين فمنعه منهم من منع من ذلك منهم كالقاضي ابي بكر وامام

الحرمين

الحرمين ومن تابعهما ومنهم من جوز ذلك مطلقا ومنهم من فصل بين العلل المنصوصة والمستنبطة فجوزه في
المنصوصة ومنع منه في المستنبطة كالغزالي ومن تابعه والمختار انما هو المذهب الاول وذلك لانه لو كان
معللا بعلتين لم يخل اما ان يستقل كل واحدة بالتعليل او ان المستقل بالتعليل احداهما دون الاخرى
او انه لا استقلال لواحدة منهما بل التعليل لا يتم الا باجتماعهما لا جائز ان يقال بالاول لان معنى كون الوصف
مستقلا بالتعليل انه علة الحكم دون غيره ويلزم من استقلال كل واحدة منهما بهذا التفسير استناج استقلال
كل واحدة منهما وهو محال وان كان الثاني او الثالث فالعلة ليست الا واحدة وعلى هذا فلا فرق بين ان يكون
العلة في محل التعليل بمعنى الباعث وبمعنى الامارة فان قيل نحن لا نفسر استقلال العلة بان الحكم ثبت
بها لا غير ليلزمنا ما قيل بل بمعنى استقلالها اتفاقا لو تجردت لكان الحكم ثابتا بها ولا اثر لانتفاء غيرها ولا يخفى
ما بين الفريقين بينه وبين القسمين الاخيرين سلمنا دلالة ما ذكر على امتناع تعليل الحكم بعلتين على وجه يكون
كل واحدة مستقلة بالحكم لكنه معارض بما يدل جوازه بالنظر الى ما هو الواقع من الاحكام الشرعية وذلك انا
قد اتفقنا على ثبوت الحكم الواحد معتبرا على مختلفة كل واحدة قد ثبت استقلالها بالتعليل في صورة
وعند ذلك فاما ان يقال العلة منها واحدة او ان كل علة واحدة ذات اوصاف او ان كل واحدة علة
مستقلة لا جائز ان يقال بالاول والا نفي معينة او مبهمة القول بالتعيين ممتنع لعدم الاولوية وما فيه
من خروج الباقي عن التعليل مع استقلال كل واحدة به وبهذا يبطل الاتهام والقسم الثاني ايضا لم يبق سوى
القسم الثالث وهو الاستقلال ودليل ثبوت مثل هذه الاحكام الاجماع على اباحة قتل من قتل مسلما قتلا عمدا
عدوانا او ارتد عن الاسلام وزنى محصنا وقطع الطريق معا وعلى ثبوت الولاية على الصغير المجنون وعلى
امتناع نكاح من اولدها وارضعته وعلى تحريمه وعلى الحائض المعتدة الحرمة وعلى انتقاض الوضوء بالمس
والبول والغائط معا والجواب عن الاشكال الاول ان الكلام انما هو مفروض في حالة الاجتماع لا في
حالة الانفراد والتقسيم في حالة الاجتماع فعلى ما سبق وانما الاحكام فالوجه في دفعها ان نقول اما اباحة قتل
من قتل وارتد وزنى محصنا وقطع الطريق فالعلل وان كانت فيه متعددة فالحكم ايضا متعدد متنوعا
اتحد نوعا ولذلك فانه لا يلزم من انتفاء اباحة القتل بعد العود من الردة الى الاسلام انتفاء الاباحة بانتفاء
الاسباب الاخر ولا من انتفاء الاباحة فيه بسقوط القصاص انتفاؤها هنا في الاسباب ويدل على
تعدد الحكم ايضا ان الاباحة بجهة القتل العمد العدوان حق الادمي بجهة الخلاص ولذلك يتكافأ من المقاطع
مطلقا والاباحة بجهة الزنا والردة حق لله تعالى بجهة الخلاص دون الادمي وذلك غير متصور في شيء واحد
وعلى تقدير الاستيفاء فالمقدم حق الادمي وهو الاباحة بجهة القصاص لان حقه مبني على الشح والمضايقة و
حق الله تعالى مبني على المسامحة والمساهلة من حيث ان الادمي يتضرر بفوات حقه دون الباري تعالى واما ثبوت

الولاية على الصغير المجنون فمستندة الى الصغر لسبقه على الجنون لا لعرضانه بعد حين وكذلك
امتناع انكاح الوالدة المرضعة فانه مستند الى الولادة دون الارضاع لسبقها عليه واما الوطي في حق
المحايض والمعتدة المحرمة فغير محرم على التحقيق وانما المحرم في حق المحايض ملابسة الاذى وفي حق المعتدة
تطويل العدة وفي حق المحرمة انشاء العبادة وهي احكام متعددة لا انها حكم واحد واما المس والمصافحة
الاسباب لاحداث الحرمة عليها متعددة على ان لنا وعلى هذا فلو زنى رفع حدث واحد منها لا يرتفع
الباقي فاحكامها ايضا متعددة لا انها حكم واحد والتزاع انما هو في تعليل الحكم الواحد بالشخص بعلتين لا
في تعليل حكمين وعلى هذا فلا يخفى وجه التزجيح لكل ما يرد من هذا القبيل **المسئلة الثالثة عشر**
اختلفوا في العلة الواحدة الشرعية هل يكون علة لحكمين شرعيين ام لا والمختار جوازه وذلك لان العلة
اما بمعنى الامارة او الباعث فان كانت بمعنى الامارة فغير ممتنع لا عقلا ولا شرعا نصب امارة واحدة
على حكمين مختلفين وذلك كما لا نعرف فيه خلافا كقول الشارع جعلت طلوع الهلال امارة على وجوب
الصوم والصلوة ونحوه واما ان كانت بمعنى الباعث فلا يمتنع ايضا ان يكون الوصف الواحد باعثا للشرع على
حكمين مختلفين اي مناسبا لهما وذلك كمناسبة شرب الخمر للتحريم ووجوب الحد وكذلك التصرف بالبيع من الاهل في
المحل المرئي فانه مناسب لصحة البيع ولنفوذه فان قيل اذا كان الوصف مناسبا لاحد الحكمين فمعنى كونه مناسبا
انه لو رتب ذلك الحكم عليه يحصل مقصوده وعلى هذا فيمتنع ان يكون مناسبا للحكم الاخر لانه لو ناسبه لكان بمعنى
ان ترتيبه عليه يحصل المقصود منه وفي ذلك تحصيل الحاصل لكونه حاصلا بالحكم الاخر وايضا فانه اذا كان الوصف
الواحد مناسبا لحكمين مختلفين فاما ان يناسبهما من جهة واحدة او من جهتين مختلفين فان كان الاول فهو
ممتنع اذ الشيء الواحد لا يكون مناسبا لشيء من جهة ما يناسب بخلافه وان كان الثاني فعلى الحكم مختلفة والا فهما
متحدة والجواب عن الاول ان معنى المناسب للحكم اعم مما ذكرتم وذلك لان المناسب ينقسم الى ما ترتب
الحكم الواحد عليه ويستقبل بتحصيل مقصوده وذلك مما يمنع كونه مناسبا للحكمين بهذا التفسير والى ما يتوقف
حصول مقصوده على ترتيب الحكم عليه وان لم يكن ذلك الحكم وانما يحصل المقصود دون الحكم الاخر وعلى هذا فامتناع
مناسبة الوصف الواحد للحكمين بالتفسير الاول وان كان لازما فلا يمتنع ان يكون مناسبا للحكمين بالتفسير الثاني
وعن الاشكال الثاني انه اذا عرفت ان معنى مناسبة الوصف للحكمين توقف على حصول المقصود منه على شيوع
الحكمين فلا يمتنع ان يكون الوصف مناسبا لهما من جهة واحدة والله اعلم **المسئلة الرابعة عشر** اذا
كانت العلة في اصل القياس بمعنى الباعث كما قررناه شرطها ان يكون ضابط الحكمة المقصودة للشرع من
اثبات الحكم او نفيه بحيث لا يلزم منه اثبات الحكم مع تحقق انتفاء الحكمة في صورة والا كان نفيه اثبات
الحكم مع انتفاء الحكمة المطلوبة منه يقينا وهو ممتنع ومثاله ما لو قيل بان حكمة القصاص انما هي صيانة

النفس

النفس عن الفوات بالجرح لا غير كما يقوله ابو حنيفة فيلزمه شرع القصاص في حق من جرح ميتا ضرورة وجود
الضابط مع تحقق انتفاء الحكم او نقول الحكم مع وجود علته وهو ممتنع فان قيل ولم لزم من ذلك اثبات الحكم في
صورة بدون حكمة ذلك الضابط في الاصل المذكور فانما يمتنع الضبط به ان لو لم يكن له سوى حكمة واحدة واما اذا
جاز ان يكون الوصف الواحد ضابطا في كل صورة بحكمة فانتفاء حكمة احد الصورتين عن الاخرى لا يوجب
ان يكون ثبوت الحكم في الصورة التي انتفت عنها تلك الحكمة عريا عن الفائدة بل يكون ثبوته بالحكمة الخاصة
بتلك الصورة والضابط لها وحكمة الحكم في الصورة الاخرى شيء واحد قلنا اذا اتحد الضابط فاختصاصه في كل
صورة بحكمة مخالفة للحكمة المختصة به في الصورة الاخرى اما ان يكون ذلك لذاته او لمخصص مختص بتلك الصورة
دون الصورة الاخرى لا جائز ان يقال الاول والا لزم الاشتراك بين الصورتين في الحكمين ضرورة اتحاد المستلزم
لهما وان قيل بالثاني فانه التخصيص في كل واحدة من الصورتين ما لو وجد في الصورة الاخرى يكون من جملة
الضابط فالضابط الحكمتين يكون مختلفا وان كان مركبا من الوصف المشترك وما به تختص كل صورة من
المختص الزائد **المسئلة الخامسة عشر** ذهب جماعة الى ان شرط ضابط الحكمة ان يكون جامعا بحيث لا يوجد
الحكمة يقينا في صورة دونه مصيرا منهم الى انه لو كان كذلك فلا يخلو اما ان يثبت الحكم للصورة التي وجدت فيها
الحكمة دون ذلك الضابط او لا يثبت فان كان الاول فيلزم منه ادارة الحكم على الحكمة دون ضابطها وهو ممتنع
لما فيه من الاستغناء عن الضابط لامكان اثبات الحكم دونه وان كان الثاني فيلزم منه اما القول بتعيين الحكمة مع
العلم بان الحكم لم يثبت الا لها وهو ممتنع وصورة ذلك ضبط الحنفي العدة باستبراء الخارج حيث انه يلزم منه
اما القول بالعدة مع تحقق وجودها فيما اذا اراد حجر البزازة على راسه او القاه في بحر مغرق او نار محرقة ولقائل ان
يقول ما ذكر من المحذور دوران الحكم مع الضابط انما يلزم ان لو امتنع تعليل الحكم في صورتين بعلتين وهو باطل لما سبق مع
جواز تعليل الحكم في صورتين بعلتين فلا يمتنع ان يكون حكمة الحكم في الصورتين واحدة ولها في كل صورة ضابط يناسب
تلك الصورة وذلك لا يجر الا الى القول بالضابط **المسئلة السادسة عشر** اختلفوا في جواز
تعليل حكم الاصل بعلة متاخرة عن ذلك الحكم في الوجود وذلك كتعليل اثبات الولاية للاب على الصغير الذي عرض
له الجنون بالجنون فان الولاية ثابتة قبل عروض الجنون والمختار امتناعه وذلك لان علة حكم الاصل اما ان تكون
بمعنى الباعث او بمعنى الامارة المعرفة له فان كان الاول فيلزم من تاخر العلة عن الحكم في الوجود ان يكون الحكم ثابتا
قبل ذلك اما لا بباعث او بباعث غير العلة المتاخرة عنه لاستحالة ثبوت الحكم بباعث لا يحقق له مع الحكم
وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول ما تبناه من امتناع كون العلة في الاصل بمعنى الامارة الثاني انها
وان كانت بمعنى الامارة فغايتها الامارة انما هو في تعريف الحكم وتعرف قبلها ضرورة سبقه في الوجود عليها
وتعريف الوصف فيه فان قيل ما ذكرتم انما يستقيم بتقديم امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين والا فنقدر تعليله

بعلتين فلا يمتنع تعليله بعلة موجودة معه وعلة متاخرة عنه قلنا اما لا فقد بينا امتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين
في صورة واحدة وبتقدير جواز ذلك انما يجوز بتقدير ان لا يكون احد العلتين متقدمة على الاخرى لما
بيناه فيما تقدم **المسئلة الثالثة عشر** اذا كان الحكم في الاصل ثبوتيا والعلة له وجود مانع او فوات شرط فقد
اختلفوا في اشتراط وجود المقتضي لاثباته والمختار اشتراطه وذلك لان الاحكام انما شرعت لمصالح الخلق فالاثبات
في اثباته فلا يشرع فانتفاؤه يكون لانتفاء فائدته وسواء وجد ثم حكمة تقتضي نفيه او لم يوجد وقوف بين انتفاء
الحكم لانتفاء فائدته وبين انتفائه لوجود فائدة نافية له واذا كان كذلك فما لم يوجد المقتضي للاثبات كان نفي الحكم
للمانع او لفوات الشرط ممتنعا فان قيل لا نسلم ان وجود المقتضي من قبيل المعارض لوجود المانع وفوات الشرط فاذا
استقل المانع وفوات الشرط بنفي الحكم مع وجودهما يعارضه ويكسر سورته فلان يستقل بالنفي مع انتفاء المعارض
كان اولى وايضا فانا لو اشترطنا وجود المقتضي فيلزم منه التعارض بينه وبين المانع او فوات الشرط والتعارض
على خلاف الاصل لما فيه من الاخلال باحد الدليلين وعند انتفاء المقتضي لو اعملنا نفي الحكم على نفي المقتضي مع تحقق
ما يناسب نفي الحكم من المانع او فوات الشرط لزم منه اهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع اقتران نفي الحكم به
وهو خلاف الاصل قلنا جواب الاشكال انه لا يلزم من انتفاء الحكم للمانع وفوات الشرط مع وجود المقتضي المشترك في
اعماله لما بيناه انتفاؤه له مع فوات شرط اعماله وجواب الثاني انه وان لزم من وجود المقتضي التعارض بينه وبين
المانع او فوات الشرط فهو اهون من نفيه لوجود المانع مع فوات شرط اعماله على ما حققناه ولهذا كان نفي الحكم للمانع
وفوات الشرط مع وجود المقتضي متفقا عليه بين القائلين بتخصيص العلة ومختلفا فيه مع انتفاء المقتضي وتقدير
انتفاء المقتضي فيقال الحكم له وجه ما لظهور من المانع وفوات الشرط وان افضى الى اهمال مناسبة المانع وفوات الشرط مع
اعتباره لانه اولى من انتفائه للمانع او فوات الشرط ولهذا وقع الاتفاق من الكل على استقلاله بالنفي عند عدم
المعارض ووقع الخلاف في استقلال المانع وفوات الشرط بالنفي مع القائلين بامتناع تخصيص العلة فكان النفي
اولى ولا يمكن ان يقال باحالة النفي على نفي المقتضي والمانع معا لانه لا يخلو اما ان يكون الكل واحدا مستقلا بالنفي او ان
المقتضي للنفي الهيئة الاجتماعية منهما فهما بمنزلة اجزاء العلة الثانية ولا سبيل الى الثاني لان نفي المقتضي بتقدير
انتفاء معارضه مستقل بالنفي اجماعا وخروجه اخراج المستقل من الاستقلال وهو ممتنع واذا ثبت انه لا بد في
التعليل بالمانع وفوات الشرط من وجود المقتضي فلا بد من بيانه فاما طريق تفصيل بدليل على وجوده وعلته بما
ذكرناه من الادلة وان اتفق ان كان الشارع قد نص على نفي الحكم فهو دليل ظاهر على وجود المقتضي لانه لو لم يكن
المقتضي موجودا كانت فائدة التنصيص على النفي التاكيد لاستقلال نفي المقتضي بالنفي والاصل ان يحمل كلام الشارع
على فائدة التاسيس لكن هذا اصلا وانما تم ذلك بالنظر الى وجود المقتضي فان قيل اعتقاد وجود المقتضي حملا للكلام
على التاسيس يلزم منه نفي الحكم مع وجود ما يقتضيه وهو خلاف الاصل وليس مخالفة محذور مخالفة المقتضي

مع كونه

مع كونه خلاف الاصل دفعا لمحذور وحمل الكلام على فائدة التاكيد اولى من العكس قلنا بل المحذور اللازم من نفي
الحكم مع وجود ما يقتضيه مخالفة المقتضي لا غير وهو غالب في الشرع ومحذور التاكيد مع كونه نادرا فيه مخالفة
ما ظهر من مناسبة المانع واعتباره مع ان الغالب من حال الشرع اعتبار المناسبات لا الغاؤها ولا يخفى
ان التزام محذور عهد التزامه في الشرع غالبا ليس فيه التزام محذور اخر اولى من التزام محذور لم يعهد التزامه
في الشرع غالبا وفيه التزام محذور اخر **المسئلة الثامنة عشر** يجب ان لا يكون العلة المستنبطة من الحكم
المعلل بها ما يرجع على الحكم الذي استنبطت منه بالابطال وذلك كتعليل وجوب الشاة في باب الزكوة بدفع
حاجة الفقراء المانعة من رفع وجوب الشاة وان ارتفاع الاصل المستنبط منه يوجب ابطال العلة المستنبطة
منه ضرورة توقف عليتها على اعتبارها به وان لا يكون لطرديته محضة كالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه
لما بيناه من ان العلة في الاصل لا تكون الا بمعنى الباعث والوصف الطردي لا يكون باعثا لان الحكم
في الفرع انما ثبت بما يغلب على الظن ان الحكم في الاصل ثابت له وذلك غير متحقق في الوصف الطردي وان لا يكون
في الاصل معارض لا يتحقق له في الفرع لما بان تقريره وان لا يكون مخالفة للنص والاجماع وهذا كله من الشروط
المتفق عليها وقد اشترط فيها ان لا تكون مخصصة لعموم القرآن وقد ابطلناه فيما تقدم وان لا يعارضها علة
اخرى تقتضي نقيض حكمها وانما يصح ذلك ان كانت العلة المعارضة لها راجحة عليها ومستعملة التخصيص
وقد عرف حالها في ذلك وان لا يتضمن زيادة على النص وانما يصح ذلك ان لو كانت الزيادة منافية لمقتضى النص
وان يكون منتزعة من اصل مقطوع بحكمه وليس كذلك لما بيناه من جواز القياس على اصل حكم ثابت بدليل مظنون
وان لا يكون مخالفة لمذهب الصحابي وليس كذلك لجواز ان يكون مذهب الصحابي مستندا الى علة مستنبطة من
اصل اخر الا ان تكون علته مع ظهورها راجحة ان يكون وجودها في الفرع مقطوعا به وليس كذلك لان وجودها
احد ما يتوقف عليه الحكم في الفرع فكان الظن كافيا فيه كما في وجودها في الاصل وفي كونها علة وفي نفي المعارض
عنها في الاصل والفرع وبالجملة فهذه الشروط في محل الاجتهاد **المسئلة التاسعة عشر** اتفقوا على ان
نصب الوصف سببا وعلة من الشارع وان تدليله لا بد وان يكون شرعيا وسواء كان كونه سببا وعلة حكما شرعيا
او لم يكن كما سبق وجه الكلام فيه وانما اختلفوا في الدليل الدال على العلة الجامعة في القياس فذهب بعض
اصحابنا الى انه شرطه ان لا يكون مثبتا للحكم في الفرع وذلك كالرد الشافعي في مسئلة الفواكه
مطعوم فجرى فيه الربا قياسا على البر ثم دلل على كون الطعم علة بقوله عليه الصلوة والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا مثلا بمثل فانه وان كان دليلا على كون الطعم علة الا انه فهو دليل على تحريم الربا في الفواكه عمومه ودعا
كان الدليل الدال على العلة مثبتا للحكم في الفرع بخصوصه دون حكم الاصل وذلك كالرد الحنفي في مسئلة
الخارج من غير السبيلين خارج نجس فينقض الوضوء كالخارج من السبيلين ثم دل على كون الخارج النجس

علة للنقض بقوله عليه الصلوة والسلام من قاء او رعف او مذى فليتوضأ وضوءه للصلوة فان القيء والرعاف
والمذي من حيث هو خارج نجس مناسب لنقض الوضوء فترتيب الحكم عليه في كلام الشارع يدل على التعليل
به كما بان في طرف اثبات العلة ولكنه مع ذلك مستلزم لاثبات حكم الفرع بخصوصه دون حكم الاصل وانما شرطنا
امتناع ذلك مصيرا منهم الى انه اذا كان دليل العلة يستقل بالدلالة على الحكم المتنازع فيه يكون تطويلا بلا فائدة
عليه مضافا اليه اولا وقايلا ان يقول الاستدلال بالعلة المثبتة بالنص المتناول لحكم الفرع وان افضى الى التطويل
فحاصله يرجع الى ان قضية جملية وليس ذلك مما يقدح في صحة القياس المذكور ولا يكون قادحا في المقصود وقد
يتقدح فيه جوابا اخر في بعض الصور وهو عنده ما اذا كان العام الذي علل به الفرع قد خص في صورة وكان
المستدل ممن يرى ان العام بعد التخصيص لا يبقى حجة الا في اقل الجمع وله ان يقول انما لم يمتد بعموم النص في اثبات
حكم الفرع لعدم مساعدة الدليل على ادراج الفرع فيه وذلك لا يمنع من التمسك به في اثبات العلة ولا في
صورة واحدة ومهما كان كذلك لزم اثبات الحكم بتلك العلة في اي صورة وجدت ولذلك وقع التمسك به في
اثبات العلة دون الحكم والله اعلم **المسئلة العشرون** اختلفت الشافعية والحنفية في حكم اصل القياس
المنصوص عليه هل هو ثابت لعلة او لنص فقالت الشافعية انه ثابت بالعلة وقالت الحنفية انه ثابت بالنص
محتجين على ذلك بامور ثلثة الاول ان الحكم في الاصل مقطوع به والعلة المستنبطة منه مظنونة والمقطوع
لا يكون ثابتا بالمظنون الثاني ان العلة مستنبطة من حكم الاصل ومتفرعة عليه وتابعة له في الوجود فلو كان الحكم
ثابتا بها لكان الاصل ثابتا بما لا ثبوت له دون ثبوته وهو دور الثالث انه قد ثبت الحكم بعد اس عن
علة فلو كان ثابتا بالعلة للثبت مع عدمها واعلم ان الخلاف في هذه المسئلة ايل الى اختلاف في اللفظ وذلك
ان قول اصحابنا بان الحكم ثابت بالعلة لا يريدون به ان العلة معرفة له بالنسبة البناء خرودة انها مستنبطة
منه وانها لا تعرف دون معرفته وانما يريدون به انها الباعثة للشارع على اثبات الحكم في الاصل وانها التي
لاجلها اثبت الشارع الحكم بها واصحاب ابي حنيفة غير منكرين لذلك وحيث قالت الحنفية ان العلة غير
مثبتة للحكم لم يريدوا بذلك انها ليست باعثة وانما اردوا بذلك انها غير معرفة لحكم الاصل بالنسبة الينا
واصحابنا غير منكرين لذلك فلا خلاف في المعنى بل في اللفظ **القسم الثالث** في فروع الفروع وهي خمسة
الفرع الاول ان يكون خاليا عن معارض راجح يقتضي نقيض ما اقتضته علة القياس على راي القائلين بجواز
تخصيص العلة ليكون القياس مفيدا **الفرع الثاني** ان تكون العلة الموجودة فيه مشاركة لعلة الاصل اما في عينها
كتعليل تحريم شرب النبيذ بالشدة المطربة المشتركة بينه وبين الخمر او في جنسها كتعليل وجوب القصاص
في الاطراف بجامع الجناية المشتركة بين القتل والقطع لان القياس على ما تقدم انما هو بتعدية حكم الاصل الى الفرع
بواسطة علة الاصل في الفرع فلا يمكن تعدية حكم الاصل الى الفرع **الفرع الثالث** ان يكون الحكم في الفرع مماثلا

لحكم

لحكم الاصل في عينه كوجوب القصاص في النفس المشترك بين القتل والمحدد او جنسه كاثبات الولاية على
الصغيرة في نكاحها قياسا على اثبات الولاية في مالها فان المشترك بينهما انما هو جنس الولاية لا عينها ولو لم
يكن كذلك لكان القياس باطلا وذلك لان شرع الاحكام لم يكن مطلوبا لذاته بل لما يفضي اليه من مقاصد العباد
وسواء ظهر المقصود او لم يظهر فاذا كان حكم الفرع مماثلا لحكم الاصل علمنا ان ما يحصل به من المقصود مثل ما يحصل
من حكم الاصل ضرورة اتحاد الوسيلة فيجب اثباته واما اذا كان حكم الفرع مخالفا لحكم الاصل مع انه الوسيلة
الى تحصيل المقصود ما اقتضاه الى الحكمة الطلوبة يجب ان يكون مخالفا لاقتضاء حكم الاصل اياها والمخالفة بينهما في
الاقتضاء اما ان تكون بزيادة في اقتضاء حكم الاصل اياها او في اقتضاء حكم الفرع فان كان الاول فلا يلزم من شرع
الحكم في الاصل رعاية الاصل المقصود وزيادة الاقتضاء اليه شرع حكم الفرع تحصيلا لاصل المقصود دون زيادة
الاقتضاء اليه لان زيادة الاقتضاء المقصودة مقصودة في نظر العقلاء واهل العرف وان كان الثاني فهو
ممتنع لانا اجمعنا على امتناع ثبوت مثل حكم الفرع في الاصل وعند ذلك فتخصيص الشارع على حكم الاصل دون حكم
الفرع يدل على ان حكم الاصل اقتضى المقصود من حكم الفرع والا لما كان حكم الفرع اقتضى المقصود من حكم
الاصل لكان اولى بالتنصيص عليه فان قيل ما ذكرتم فرع تصور الاختلاف في الاحكام الشرعية وليس كذلك
وذلك لان حكم الله هو كلامه وخطابه وذلك مما لا اختلاف فيه وانما الاختلاف في تعلقاته ومتعلقاته
وحكم الشارع بالوجوب لا يخالف حكمه بالتحريم من حيث هو حكم الله وكلامه وان وقع الاختلاف في امر خارج
كالذم على الفعل والذم على السبب اختلاف محل الخطاب ولا يجوز ان اختلاف محل الخطاب غير موجب لاختلاف
الحكم في نفسه بدليل اشتراك الصوم والصلوة في حكم الوجوب والقتل والربا في التحريم وان سلمنا تصور الاختلاف
في نفس الحكم الشرعي ولكن ما المانع ان يكون اقتضاء حكم الفرع الى المقصود اتم من اقتضاء حكم الاصل اليه فلو لم يكن كذلك
لكان التنصيص عليه في الاصل اولى لما يلزم ان لو لم يكن فايدة التنصيص على حكم الاصل اعتمد التنبيه بالادنى
على الاعلى وبتقدير ان لا يكون ذلك مقصود الشارع فانما لم يفض عليه لاحتمال ان يكون ذلك المانع مختص به
لا وجود له في حكم الاصل والجواب عن السؤال الاول انه ليس حكم الشارع عبارة عن مطلق كلامه وخطابه ليصح
ما قيل بل الخطاب المقيد متعلق خاص كما بيناه في حد الحكم واذا كان التعلق واختلاف متعلقات
مختلفة ويلزم من اختلافها اختلاف الاحكام وعن الثاني انه لو كانت فايدة تخصيص حكم الاصل بالتنصيص
عليه التنبيه به على حكم الفرع لكان حكم الفرع ثابتا بمفهوم الموافقة لا بالقياس ومجاز اثباته في الاصل وهو
ممتنع قولهم انما لم يفض عليه لاحتمال اختصاصه بمانع قلنا المانع اما ان يكون من لوازم حكم الاصل او من لوازم
مثل حكم الفرع او من لوازم اجتماع الامرين فان كان الاول فيلزم منه امتناع اثبات حكم الاصل في الاصل
بطريق الاولى ضرورة كون مقصوده ادنى من مقصود حكم الفرع على ما وقع به الفرض وان كان الثاني فيلزم

منه امتناع ثبوته فى الفرع ايضا ضرورة ان ما هو المانع من اثباته فى الاصل من لوازم نفس ذلك الحكم وان كان
الثالث فالاصل عدمه الشرط الرابع ان لا يكون حكم الفرع منصوصا عليه والا فيه قياس المنصوص على المنصوص
وليس احدهما بالقياس على الاخر اولى من العكس وهذا مما لا يعرف خلافا بين الاصوليين فى اشتراطه الشرط
الخامس ان لا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل وذلك كالوتر بالشاهد الوضوء على التيمم فى الانتقال الى التيمم
لانه يلزم منه ان يكون الحكم فى الفرع ثابتا قبل كون العلة الجامعة فى قياسه علة ضرورة كونها مستنبطة من حكم
متاخر عنه اللهم الا ان يذكر ذلك بطريق الالزام للخصم لا بطريق تقرير ما خذ القياس وقد شرط قوم اثبات الحكم
فى الفرع ثابتا بالتعرجلة لا تفصيلا وهو باطل فان القضاة تارة قوله انت على حرام على انطلاق اليمين والظهار
ولم يوجد فى الفرع نص لا جملة ولا تفصيلا والله اعلم الباب الثانى فى مسالك اثبات العلة الجامعة
فى القياس المسلك الاول الاجماع وهو ان يذكر ما يدل على اجماع الامة فى عصر من الاعصار على كون الوصف
الجامع علة لحكم الاصل اما قطعا واما ظنا فانه كان فى المقصود وذلك كاجماعهم على كون الصغر علة لثبوت
الولاية على الصغير فى قياس ولاية النكاح على ولاية المال فان قيل فاذا كانت العلة مجمعا عليها قطعا فكيف
يسوغ الخلاف معها فى مسالك الاجتهاد قلنا بان يكون وجودها ظنيا فى الاصل او الفرع وامكان كون وجودها
قطعيا فيهما مع كونها مقطوعا بعليتها فلا المسلك الثانى النص الصريح وهو ان يذكر دليلا من الكتاب او السنة
على التعليل بالوصف بلفظ موضوع له فى اللغة من غير احتياج فيه الى نظر واستدلال وهو قسمان الاول ما صرح
فيه بكون الوصف علة او سببا للحكم الفلانى وذلك كالوقال العلة لذا او السبب كذا القسم الثانى ما ورد
فيه حرف من حروف التعليل كاللام والكاف ومن وان والباء اما اللام فكقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس
اى زوال الشمس وكقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وكقوله تعالى كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى
لاجل التوسعة اى القوافل السيارة وذلك يدل على التعليل بالوصف الذى دخلت عليه اللام لتصريح اهل اللغة
بانها للتعليل واما الكاف فكقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم اى كيلا يتحقق التداول بين الاغنياء بل تنتقل
الى غيرهم واما من فكقوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل واما ان فكقوله عليه الصلوة والسلام فى حق
قتلى احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم
والريح ريح المسك وكقوله تعالى فى حق حمزة وقصت به ناقة لا تخمر راسه ولا تغسل طيبا فانه يبعث
يوم القيمة ملبيا واما الباء فكقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فهذه هى الصيغ الصريحة فى التعليل وعند ورودها
يجب اعتقاد التعليل الا ان يدل الدليل على انه لم يقصدها التعليل فتكون مجازا فيما قصدها وذلك
فى اللام كالوقيل لم فعلت كذا فقال لان فعلت كذا فعل وكما فى قول القائل صلى لله وقول الشاعر لدوا
للموت وابنوا للخراب فقصد الفعل لا يصلح ان يكون علة للفعل وغرضا له وكل ذات الله تعالى لا تصلح

ان تكون

لا تصلح ان تكون علة الصلوة ولا الموت علة الولادة والخراب علة البناء بل علة الفعل ما يكون باعثا على الفعل
وهى الاشياء التى تصلح ان تكون بواعث وكما فى قوله تعالى يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين ذلك بانهم
شاقوا الله ورسوله وليس كل من شاق الله ورسوله يخرب بيته فليست المشاقة علة لخراب البيت اللهم
الا ان يحمل لفظ الخراب على استحقاق الخراب او على استحقاق العذاب فانه يكون معللا بالمشاقة المسلك
الثالث ما يدل على العلية بالتنبيه والايماء وذلك بان يكون التعليل لازما من مدلول اللفظ وضعا الا ان يكون
اللفظ دالا بوضعه على التعليل وهو ستة اقسام القسم الاول ترتيب الحكم على الوصف بفاء التعقيب والسبب
فى كلام الله تعالى او رسوله او الراوى عن الرسول اما فى كلام الله فكقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم واما فى كلام رسوله فكقوله عليه السلام من احيا ارضا ميتة فهو له وقوله ملكت
نفسك فاختارى واما فى كلام الراوى فكما فى قوله سهى رسول الله عليه السلام فسجد وزنا ماعز فرجم رسول الله
وذلك فى جميع هذه الصور يدل على ان ما رتب عليه الحكم بالفاء يكون علة الحكم لكون الفاء للعلة ظاهرة فى التعقيب
ولهذا فانه لو قيل جاء زيد فعمرو فان ذلك يدل على مجى عمرو عقيب مجى زيد من غير مهلة ويلزم من ذلك السببية
لانه لا معنى لكون الوصف سببا الا ما يثبت الحكم عقيبه وليس ذلك قطعا بل ظاهرا لان الفاء للعلة فقد تجى
بمعنى ثم فى ارادة التاخير مع المهلة كما سبق تقريره غير انها ظاهرة فى التعقيب بعيدة فيما سواه وهذه الرتب
متفاوتة فاعلاها ما ورد فى كلام الله تعالى نصا ورد فى كلام رسوله نصا ما ورد فى كلام الراوى وسواء كان فقيها
او لم يكن لكنه ان كان فقيها كان الظن بقوله اظهر واذا لم يكن فقيها وان كان فى ادنى الرتب غير انه مغلب على
الظن لانه اذا قال سهى رسول الله فسجد فالظاهر من حاله مع كونه متدينا عالما بكون الفاء موضوعة للتعقيب
انه لو لم يفهم ان السهو سبب للسجود لا لما رتب السجود على السهو بالفاء لما نبه من التلبيس بنقل ما يفهم منه
السببية ويكون سببا بل لما كان تقليده للسجود بالسهو اولى من غيره القسم الثانى ما لو حدث واقعة
فزعمت لكل النبى حكم عقيبها بحكم فانه يدل على كون ما حدث علة لذلك الحكم وذلك كما روى ان اعرابيا جاء
الى النبى عليه السلام فقال له النبى ماذا صنعت فقال واقعت اهلى فى نهار رمضان عامدا فقال له
اعتق رقبة فانه يدل على كون الوقاع علة للعتق وذلك لانا نعلم ان الاعرابى انما سال النبى عن حكمها شرعا وان النبى انما ذكر ذلك الحكم فى معرض الجواب له لانه ذكره ابتداء منه لا بنى من اخلاء السؤال عن
الجواب وتاخير البيان عن وقت الحاجة وكل ذلك وان كان ممكنا الا انه على خلاف الظاهر واذا كان ذلك
جوابا من سؤاله فالسؤال الذى عنه الجواب يكون ذكره مقدرا فى الجواب فى كلام المجيب فيصير كانه قال
واقعت فكفر وقد عرفت ان الوصف اذا رتب الحكم عليه فى كلام الشارع بفاء التعقيب تحقيقا فانه يكون علة
فكذا اذا كان الحكم مرتبا عليه بفاء التعقيب تقديرا ولهذا كان هذا القسم ملحقا بالقسم الذى قبله وان كان

دونه في الظهور والدلالة لكون القرائن مقدرة في الاصل محققة ولاحتمال ان يكون قد بدا له عن قصد
الجواب وذلك كما لو قال العبد لسيده قد طاعت الشمس وغربت فقال له اسقني ماء فانه لا يفهم منه الجواب
لسؤاله ولا التعليل بل هو امر له ابتداء ليسقيه الماء وعدول عن السؤال بالكلية اما لذهوله عن السؤال او لعدم
الالتفات اليه لعدم تعلق الغرض به غير ان هذا وان كان سقوطه ههنا فهو بعيد في حق النبي فيما فرض
السؤال عنه اذ الغالب عدم الذهول وانه انما قصد الجواب حتى لا يكون مؤخر البيان عن وقت الحاجة مع كونه
خلاف الظاهر **القسم** الثالث ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا لو لم يقدر التعليل به لما كان لذكره فائدة
ومنصبة مما ينزه عنه وذلك لان الوصف المذكور اما ان يكون مذكورا مع الحكم في كلام الله تعالى او كلام رسوله
فان كان في كلام الله تعالى وقدرنا انه لو لم يقدر التعليل به لذكره لا يكون مفيدا فلا يجوز ان ذلك غير جائز
في كلام الله اجماعا نقيا لما لا يليق بكلامه عنه وان كان ذلك في كلام رسوله فلا يجوز ايضا لاصولنا اما اولا فلسقوط
العبث عن العاقل في فعله وكلامه ونسبه ما لا فائدة فيه واذا كان ذلك قبيحا لظاهر مراجاد العقلاء فمن
هو اهل للرسالة عن الله تعالى ونزول الوحي عليه وتشريع الاحكام اولى واذا عرف ذلك فيجب اعتقاد كون
الوصف المذكور في كلامه مع الحكم علة له وهذا القسم على صنفين وذلك لان الشارع اما ان يذكر ذلك
لابتداء من غير سؤال او بعد السؤال فان كان من غير سؤال فهو الصنف الاول وذلك كما في حديث ابي سعيد
ليس الجوز حيث قال النبي عليه السلام فان كان قد شفعت فيه بمبرات لا حيث ارباحة فقال تمرة طيبة وماء طهور
فانه يدل على جواز الوضوء به واذا كان ذكره ابتداء لكونه مذكورا ظاهر غير محتاج لبيان وان كان مع السؤال فلا
يخلو اما ان يذكر ذلك الوصف في محل السؤال او في غيره فان كان في محل السؤال فهو الصنف الثاني وذلك
كما روي عنه عليه السلام انه سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال عليه السلام اينقص الرطب اذا جف فقالوا نعم فقال فلا اذا نهى
وان فهم منه ان النقصان علة امتناع بيع الرطب بالتمر من تربيته الحكم على الوصف بالفاء واقترانه بحرف اذا
وهي من صيغ التعليل غير انا لو قدرنا انتفاء هذين ليبقى فهم التعليل بالنقصان مجالا نظرا الى انه لو لم يفد
التعليل به لكان ذكره والاستفسار عنه غير مفيد وان كان في غير محل السؤال وهو ان يعدل في بيان الحكم
الى ذكر نظير لمحل السؤال فهو الصنف الثالث وذلك كما روي عنه عليه السلام انه سأله الجارية الخثعمية وقالت يا رسول
الله ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه ايفعه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك
دين فقضيته اكان ينفعه ذلك فقالت نعم فقال فدين الله احق بالقضاء فالخثعمية انما سألت عن الحج وانه لم
ذكر دين الادمي والحج من حيث هو دين نظير لدين الادمي فذكره لنظير المسؤل عنه مع ترتيب الحكم عليه
يدل على التعليل به والا كان ذكره عبثا ويلزم من كون نظير الواقعة علة للحكم المرتب عليها ان يكون المسؤل
عنه ايضا علة لمثل ذلك الحكم ضرورة المماثلة ومثل هذا يسميه الاصوليون التنبيه على اصل القياس

فكانه

فكانه نبه على الاصل وعلى علة حكمه وعلى صحة الحاق المسؤل عنه به بواسطة العلة المومى اليها وليس من هذا
القبيل ما مثل به بعض الاصوليين وذلك كما روي عن عمر انه سأل النبي عن قبلة الصائم هل يفسد الصوم فقال لا
ارايت لو تمضمضت اكان ذلك تفسيد الصوم فقال لا وذلك لان النبي انما ذكر ذلك بطريق النقض لما توقف
عمر من كون القبلة مفسدة للصوم لكونها مقدمة للوقاع المفسد للصوم فنقض النبي ذلك بالمضمضة فانها
مقدمة للشرب المفسد للصوم وليست مفسدة للصوم اما ان يكون ذلك تنبيها على تعليل عدم الافساد بكون
المضمضة مقدمة للفساد وذلك لا تكون القبلة والمضمضة مقدمة لافساد الصوم لم يبق منه ما يحتمل منعه وان
يكون ما ذكره من الانطباق بما يتبان لا يكون مفطرا فكان الاشبه بما ذكره النبي ان يكون نقضا لا تعليلا وايضا فان
الاصل ان يكون الجواب مطابقا للسؤال لان ابدا عليه ولا نقصا عنه اما الزيادة فلعدم تعلق الغرض بها
واما النقصان فلما فيه من الاخلال بمقصود السائل وعمر انما سأل عن كون القبلة مفسدة للصوم ام لا والجواب
المطابق له انما يكون بما يدل على الافساد وعدمه وكون القبلة علة لنفي الفساد غير مسؤل عنه فلا يكون
النقض الدال على ذلك جوابا مطابقا للسؤال بخلاف النقض فانه يتحقق به ان القبلة غير مفسدة فكان جوابا
مطابقا للسؤال **القسم الرابع** ان يفرق الشارع بين امرين فالحكم بذكر صفة فان ذلك يشعر بان تلك الصفة
هي علة التفرقة في الحكم حيث خصصها بالذكر دون غيرها فلو لم تكن علة لكان ذلك على خلاف ما اشعر به
اللفظ وهو تلبيس يصار منصب الشارع عنه وذلك ينقسم الى ما يكون حكم احد الامرين مذكورا في ذلك
الخطاب دون ذكر الاخر الى ما يكون مذكورا فيه الاول كما في قوله عليه السلام لا يرث فانه مختصر القاتل لعبد
المورث فبعد سابقة ارث من يرث والثاني فيما يكون التفرقة فيه بلفظ الشرط والجزاء كقوله لا يتبعوا
البر بالبر الى قوله فانا اختلف المجتهدان فيبعد كيف شئتم بيا بيد ومنه ما يكون بالغاية كقوله تعالى ولا
تقربوهن حتى يطهرن ومنه ما يكون بلفظ الاستدراك كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن
يؤاخذكم بما عقدتم الايمان ومنه ان يستانف احد الشيئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر كقوله
للزاجل سهم وللفارس سهمان **القسم الخامس** ان يكون الشارع قد اتى الكلام لبيان مقصود ومحقق
مطلوب ثم يذكر في اثنائه سببا اخر لم يقصد كونه علة لذلك الحكم المطلوب لم يكن له تعلق بالكلام الا بانه
باخره فانه يعد خطأ في اللغة واضطرابا في الكلام وذلك مما يبعد نسبته الى الشارع وذلك كقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فالاية انما سيقت لبيان
احكام الجمعة لا لبيان احكام البيع فلو لم يعتقد كون النهي عن البيع علة للمنع عن السعي الواجب الى الجمعة
لما كان مرتبطا باحكام الجمعة ومناسبة له الكلام ولا تعلق به وذلك ممتنع لما سبق وقوله تعالى وذروا البيع ولا كان
صيغته صيغة امر الا انه في معناه اي اذا نهيتم طلب ترك الفعل وقوله تعالى وذروا البيع طلب لترك البيع

فكان نهيا **القسم السادس** ان يذكر الشارع مع الحكم وصفا مناسبا كقوله لا يقضي القاضي وهو غضبان
فانه ينهى بكون الغضب علة مناسبة من شغل القلب واضطراب الحال وذلك اذا قال اكرم العالم
واهن الجاهل فانه يسبق الى الفهم منه ان العلم علة اكرام والجهل علة للاهانة وذلك لوجهين الاول ما الف
من عادة الشرع من اعتبار المناسبات دون الغائها فاذا قرن بالحكم في لفظه وصفا مناسبا غلب على الظن
اعتباره له الثاني ما علمناه من حال الشارع انه لا يريد بالحكم خاليا عن الحكمة اذ الاحكام انما شرعت لمصالح العباد
وليس ذلك بطريق الوجوب بل بالنظر الى جرى العادة الالهية من شرع الاحكام فاذا ذكر مع الحكم وصفا مناسبا
غلب على الظن انه علة له لانه ان يدل الدليل على انه لم يرد به ما هو الظاهر منه فيجوز تركه وذلك كما في قوله لا يقضي القاضي
وهو غضبان فانه وان دل بظاهره على ان مطلق الغضب علة فجواز القضاء مع الغضب اليسير يدل على ان مطلق
الغضب ليس بعلة بل الغضب المانع من استيفاء النظر واذا عرفت اقسام الوصف المومى اليه ترتب عليه النظر
في مسئلتين **المسئلة** الاولى اختلف الاصوليون في اشتراط مناسبة الوصف المومى اليه فاثبته قوم ونفاه
اخرون كالغزالي واتباعه حجة من قال باشتراط المناسبة ان الغالب من تصرفات الشارع ان يكون على وفق
تصرفات العقلاء واهل العرف ولو قال الواحد من اهل العرف لغيره اكرم العالم واهن الجاهل قضى كل عاقل انه
لم يامر باكرام الجاهل لجهله ولان امره باهانة العالم لعلمه وان ذلك لا يصلح للتعليل نظرا الى تصرفات العقلاء لانه تعالى
مسالك الحكمة وقضايا العقول وايضا فان الاتفاق من الفقهاء واقع على امتناع خلو الاحكام الشرعية عن الحكم اما
بطريق الوجوب على راي المعتزلة واما بحكم الاتفاق على راي اصحابنا وسواء ظهرت الحكمة او لم تظهر وما نعلم قطعا
انه لا مناسبة فيه ولا دوران المناسبة نعم امتناع التعليل به والمختار ان نقول اما ما كان من القسم السادس الذي فهم
التعليل فيه مستندا الى ذكر الحكم مع الوصف المناسب فلا يتصور فهم التعليل فيه دون فهم المناسبة لان
عدم المناسبة فيما المناسبة شرط فيه يكون تناقضا واما ما سواه من الاقسام فلا يمتنع التعليل فيها بالمناسبة
فيه الثاني ان تكون العلة بمعنى الباعث واما بمعنى الامارة والعلامة فلا وعلى هذا فاذكروه من الحجة على
امتناع التعليل بالوصف الطردي انما يصح ان لو قيل ان التعليل بالوصف الطردي بمعنى الباعث ولا اخذ لها
في التعليل بمعنى الامارة والعلامة وعلى هذا فلا امتناع في جعل المجهل علامة على الاكرام والعلم علامة على
الاهانة اذا لم يكن هو الباعث بل الباعث غيره **المسئلة الثانية** اتفقوا على صحة الايماء فيما
كان حكم الوصف المومى اليه معلوما عليه بصريح اللفظ كالمسئلة السابقة ذكرها واما اذا كان اللفظ يدل
على الوصف بصريحه والحكم مستنبط منه غير مصرح به كما في قوله تعالى واحل الله البيع فان اللفظ بصريحه يدل
على المحل والصحة مستنبطة منه ووجه استنباط الصحة حيث لم يامره باعتاق رقبة مع انتفاء ماله قال
لو امره بذلك لتسهل عليه ذلك واسمح باعتاق رقبة في قضاء شهوة فرجه فكانت المصلحة فايجاب

الصوم

الصوم مبالغة في زجره فهذا وان كان مناسبا غير انه لم يشهد له شاهد في الشرع بالاعتبار مع ثبوت الغاية بنص
الكتاب **الفصل الثامن** في اثبات الدلالة على ان المناسبة والاعتبار دليل كونه الوصف علة وذلك لان الاحكام
انما شرعت لمقاصد العباد اما انها مشروعة لمقاصد وحكم فيدل عليه الاجماع والمعقول اما الاجماع فهو ان ائمة الفقه
مجمعة على ان احكام الله لا تخلو عن حكمة ومقصود وان اختلفوا في كون ذلك بطريق الوجوب كما قال المعتزلة او
بحكم الاتفاق والوقوع من غير وجوب كما قال اصحابنا واما المعقول فهو ان الله تعالى حكيم في صنعه فهو غاية الغرض في
صنعه اما ان يكون واجبا او لا يكون واجبا فان كان واجبا فان لم يكن واجبا فقد فعله للمقصود
يكون اقرب الى موافقة المعقول من فعله بغيره مقصود فكان المقصود لازما من فعله ظاهرا واذا كان المقصود
لازما في صنعه فالاحكام من صنعه فكانت لغرض ومقصود والغرض اما ان يكون غايا الى الله تعالى والى العباد
ولا سبيل الى الاول لتعاليه عن الغرض والانتفاع ولانه على خلاف الاجماع فلم يبق سوى الثاني وايضا فان الاحكام
تما جاء بها الرسول لهم فكانت رحمة لقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلو خلت الاحكام عن حكم غايتها الى
العالمين لما كانت رحمة بل نقمة لكون التكليف بها محض تعب ونصب وايضا قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء
فلو كان شرع الاحكام في حق العباد لا لحكمة لكانت نقمة لا رحمة لما سبق وايضا قوله عليه الصلوة والسلام لا ضرر
ولا ضرار في الاسلام فلو كان التكليف بالاحكام لا لحكمة غايتها الى العباد لكان شرعها ضررا محضا وكان ذلك
بسبب الاسلام وهو خلاف النص واذا ثبت ان الاحكام انما شرعت لمصالح العباد فاذا رايناها كلها شرعا
مستلزما لامر ان يكون الغرض ما لم يظهر لنا واذا كان شرع الحكم تعبدا وهو خلاف الاصل لما سبق تقديره فلم يبق
الا ان يكون شرعها لما ظهر واذا كان ذلك مظنونا يجب العمل به لان الظن واجب الاتباع في الشرع ويدل
على ذلك اجماع الصحابة على العمل بالظن ووجوب اتباعه في الاحكام الشرعية فمن ذلك ما اشتهر عنهم في زمن عمر
تقديره حد شارب الخمر بثمانين جلدة فسببه ان وقع لهم من قول علي انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى
واذا هذى افترى فارى ان يقام عليه حد المفتري اقامة للشرب الذي هو مظنة الافتراء مقام الافتراء في
حكمه ومن ذلك حكمهم في امامة ابي بكر بالراي والظن وقياسهم العهد على العقد في الامامة ورجوعهم الى
اجتهاد ابي بكر في قتال مانعي الزكوة حيث امتنعوا من اداء الزكوة واتفاقهم على كتبة المصحف وجمع القرآن
بين الدفتين بالراي والظن واتفاقهم على الاجتهاد في مسئلة جد والاخوة على وجوه مختلفة ومن ذلك
ما اشتهر عن احاد الصحابة من العمل بالظن والراي من غير نكير عليه فمن ذلك قول ابي بكر اقول في الكلالة
براي وحكمه بالراي في التسوية في العطاء ومن ذلك قول عمر اقول في الجد براي واقضي فيه براي وقضى
فيه باراء مختلفة وقوله في صداق المجنين لولا هذا لقضينا فيه براينا وتشريكه في مسئلة الحمارية لما قيل له
هب ان ابانا كان حمارا انسانا ام لا واحد ومن ذلك ما نقل عن عمر انه قال لعمر في بعض الاحكام ما دريت

رايك فوايك اشد وان تتبع من قبلك فنعم ذلك الراى الغير ذلك من الوقايع التى لا تحصى فان قيل
لا نسلم استلزام شرع الاحكام لحكم والمقاصد وذلك لان شرع الاحكام من صنع الله تعالى وصنعه اما ان
يستلزم الحكمة والمقصود او لا يستلزم والاول ممتنع لتسعة عشر وجها الاول ان القايل قايلان يقول
بان افعال العبيد مخلوقة لله تعالى وقايل يقول انها مخلوقة للعبيد فمن قال انها مخلوقة لله تعالى فيلزمه من ذلك
ان يكون خالقا للكفر والمعاصى وانواع الشرور مع انه لا حكمة ولا مقصود فى خلق هذه الاشياء ومن قال مخلوقة
للعبيد فانما كانت مخلوقة لهم بواسطة خلق الله تعالى القدرة لهم على ذلك فخلقه القدرة الموجبة لهذه
الاشياء لا يكون محكما الثانى انه لو استلزم فعله الحكمة لما امات الانبياء وانظر ابليس ولما اوجب تخليد
اهل النار فى النار لعدم الحكمة فى ذلك الثالث لو كان محكمة ومقصود فعند تحقق الحكمة لا يخلو اما ان يجب
الفعل بحيث لا يمكن عدمه ولا يجب فان كان الاول فيلزم منه ان يصير البارى تعالى مضطرا غير مختار وان
لم يجب الفعل فقد يمكن وجوده تارة وعدمه تارة وعند ذلك اما ان يترجح احد الممكن على الاخر المقصود او لا
لمقصود فان كان الاول فالكلام فيه كالكلام فى الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الثانى فهو المطلوب
الرابع انه لو كان صنع الرب تعالى يستلزم الغرض والمقصود فذلك المقصود اما ان يكون حادثا او قديما
فان كان الاول فاما ان يتوقف حدوثه على مقصود اخر او لا يتوقف والاول يلزم منه التسلسل والثانى
هو المطلوب وان كان الثانى فيلزم مع ذلك الغاؤه او لم يظهر منه ذلك فهذه جملة الاقسام المذكورة
غير ان الواقع منها فى الشرع لا يزيد على خمسة القسم الاول ان يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف
فى خصوص الحكم وعموم الوصف فى عموم الحكم فى اصل اخر وذلك كما فى الحاق القتل بالمقتل بالحديد بجامع القتل
العمد العدوان فانه قد ظهر تاثير عين القتل العمد العدوان فى عين الحكم وهو وجوب القتل فى الحديد وظهر
تاثير جنس القتل من حيث هو جناية على المحل المعصوم بالقود فى جنس القتل من حيث هو قصاص فى الانبياء
وهذا القسم هو المعتبر عنه بالملايم وهو متفق عليه بين القياسيين ومختلف فيه عداه القسم الثانى
ان يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف فى خصوص الحكم من غير ان يظهر اعتبار عينه فى جنس ذلك الحكم
فى اصل اخر متفق عليه ولا جنسه فى جنس ذلك الحكم ولا جنسه فى عين ذلك الحكم ولا جنسه فى جنسه
ولا دل على كونه علة لا نصا ولا اجماعا لا صريحة ولا ايماء وذلك كمعنى الاسكار فانه يناسب تحريم تناول
النبيذ وقد ثبت اعتبار عينه فى عين التحريم فى الخمر ولم يظهر تاثير عينه فى جنس ذلك الحكم ولا جنسه
فى عينه ولا جنسه فى جنس ولا اجماع عليه فلم يقدح انتفاء النصوص الدالة على كون الاسكار علة فلا
يكون معتبرا بنص ايضا وهذا هو المناسب الغريب وهو مختلف فيه بين القياسيين وقد انكره بعضهم وانكاره
غير معتبر لانه يفيد الظن بالتعليل ولهذا قلنا اذا رايناشخصا قابلا الاحسان بالاحسان والاساءة بالاساءة

مع انه لم يعهد من حاله قبل ذلك شيء فلا يجزم الى الكائنات وعدمها غلب على الظن ان ترتب العقد ما رتب الحكم عليه
والذى يؤيد ذلك انه لا يخلو اما ان يكون الحكم قد ثبت لعلة او لا لعلة فان كان لا لعلة فهو بعيد لما سبق تقريره
من امتناع خلو الاحكام عن العلل وان كان لعلة فاما ان يكون لما لم يتبين له الا ظهر الاول فيلزم منه التعبد وهو
بعيد على ما عرف والثانى هو المطلوب فان قيل الفرق بين ما نحن فيه وبين سورة الاسكار انا قد الفنا من
تصرفات العقلاء مقابلة الاحسان بالاحسان والاساءة بالاساءة فكان ذلك من قبيل الاسم الاول وهو الملايم
المتفق عليه لا من قبيل القسم الثانى وهو الغريب المختلف فيه قلنا نحن انما نفرض الكلام فى شخص لم تعهد من
حاله قبل ذلك الفعل موافقة ولا مخالفة فلا يكون من الملايم المتفق عليه ولا من الملغى مع ذلك فان التعليل يظهر
من فعله لكل عاقل نظر الى ان الغالب انما هو غلبة طبيعة المكافات بالانتقام والاحسان فى حق العاقل كما ان الغالب
من الشارع اعتبار المناسبات دون الغائها وليس هذا من القسم الاول فى شىء لانا القسم الاول مفروض فيما علم
من الشارع اعتبار العين فى العين فيه والجنس فى الجنس والفرق بين الامرين ظاهر القسم الثالث ان يكون الشارع
قد اعتبر جنس الوصف فى جنس الحكم لا غير اما انه لم يعتبر مع ذلك عينه فى ولا عينه فى جنسه ولا جنسه فى عينه
ولا دل عليه نص ولا اجماع وهذا ايضا من جنس المناسب الغريب المختلف فيه بين القياسيين الا انه دون القسم
الثانى وذلك لان الظن الحاصل باعتبار المخصوص فى المخصوص لكثرة غايته الاشتراك اقوى من الظن الحاصل من
اعتبار العموم فى العموم وذلك كاعتبار جنس المشقة المشتركة بين الحايض والمسافر فى جنس التخفيف فان عين
مشقة الحايض ليست عين مشقة المسافر بل من جنسها وهى التخفيف عن المسافر باسقاط الركعتين الزايدتين
لا من غير التخفيف عن الحايض باسقاط اصل الصلوة بل من جنسها واعلم ان الوصف المعلل به وكذلك الوصف المحكم
المعلل به اجناس منها ما هو عال لا يعرف فيه ما هو اعلى منه ومنها ما هو قريب اليه ليس بينه وبينه واسطة ومنها
ما هو متوسط بين الطرفين اما على السواء او انه الى احد الطرفين اقرب من الاخر فاما الجنس العالى الحكم الخاص
بكونه حكما واخص منه كونه واجبا او محرما او غير ذلك واخص من الوجوب العبادة وغير العبادة واخص من
العبادة الصلوة وغير الصلوة واخص من الصلوة الفرض والنفل واما الجنس العالى للوصف الخاص وكونه مناسبا
الاحكام به واخص منه كونه مناسبا بحيث يخرج منه الشبهى واخص منه المصلحة الضرورية واخص منه حفظ
النفس والعقل وعلى هذا التفاوت فى هذا القسم تتباين بعده وينقص بسبب التفاوت فيما به الاشتراك من الجنس
العالى والسافل والمتوسط فاكان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو اغلب على الظن فاكان الاشتراك فيه
بالاعم فهو ابعد وما كان بالمتوسط فوق متوسط على الترتيب فى التقرب والتنزل القسم الرابع المناسب الذى
لم يشهد له اصل من اصول الشريعة بالاعتبار بطريق من الطرق المذكورة ولا ظهر الغاؤه فى صورة ويعبر عنه
بالمناسب المرسل وسياتى الكلام فيه فيما بعد القسم الخامس المناسب الذى لم يشهد له اصل بالاعتبار بوجه

من الرجم وظهر مع ذلك الغاؤه واعراض الشارع عنه في صورة فهذا مما اتفق على ابطاله وامتناع التمسك
به وذلك كقول بعض العلماء بعض الملوك لما جامع في نهار رمضان وهو صائم يجب عليك صوم شهرين متتابعين
فلما انكر عليه المناسبة في المستفتي لكونه مانعا للاسلام ولا يجب على المستفتي بيان المناسبة في الوصف المستفتى
وان لم يسبق من المعترض تسليم ذلك فالمستدل بطريق صالح في رفع السؤال من غير حاجة الى بيان المناسبة في الوصف
المستفتى وهو من جهة سترة المعترض عن موافقته للمستفتي وموافقة سترا المعترض للمقصود والمقدمة اولى من
القصور على ما يأتي تقريره في الترجيحات **المسلك الخامس** في اثبات العلة المناسبة والاخالة ويشتمل على
ثمانية فصول **الفصل الاول** في تحقيق معنى المناسبة قال ابو زيد المناسبة عبارة عما لو عرض على العقول المستقيمة
بالقبول وهذا ذكره وان كان موافقا للوضع اللغوي حيث يقال هذا الشيء مناسب لهذا الشيء اي ملايم له غير
ان تصور المناسب بهذا المعنى وان امكن ان يتحقق الناظر مع نفسه فلا طريق للناظر الى اثباته على خصمه
في مقام النظر لامكان ان يقول الخصم هذا مما لم يتلقه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الي وان تلقاه
عقل غيري بالقبول فانه ليس لاحتجاج على من تلقى عقل غيره بالقبول فانه ليس لاحتجاج على غيري من جهة
تلقي عقلي له بالقبول وعلى هذا فما ابو زيد امتناع التمسك في اثبات العلة في مقام النظر المناسبة وقران
الحكم بها وان لم يمتنع التمسك بذلك في حق الناظر لانه لا يكابر نفسه فيما يقضي به عقله والحق في ذلك
ان يقال المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط تلزم من ترتيب الحكم على وفقه حصول ما يصلح ان يكون
مقصودا من شرع ذلك الحكم وسواء كان ذلك الحكم نفيا او اثباتا وسواء كان ذلك المقصود جلب مصلحة
او دفع مفسدة وهو ايضا غير خارج عن وضع اللغة لما بينه وبين الحكم من التعلق والارتباط وكأنه المراد
بقول بعضهم وارتباط فانه يصح لقائل ان يقول انه مناسب ولا يمتنع امكان اثبات مثل ذلك في مقام النظر على
الخصم بما لو عرض عن الخصم واحتج به على المنع كان مغالطا **الفصل الثاني** في تحقيق معنى المقصود المطلق
من شرع الحكم والمقصود من شرع الحكم اما جلب مصلحة او دفع مفسدة او مجموع الامرين بالنسبة الى العبد لتعالي
الرب تعالى عن الضرر والانتفاع وربما كان ذلك مقصودا للعبد لانه ملايم له وموافق لنفسه ولذلك اذا
خير العاقل بين وجه ذلك وعدمه اختار وجوده على عدمه واذا عرض المقصود من شرع الحكم اما ان يحصل
المصلحة او دفع المفسدة فلذلك اما ان يكون في الدنيا وفي الاخرى فان كان في الدنيا فشرع الحكم اما ان يكون
مفضيا الى تحصيل اصل المقصود ابتداء ودوامه او تكميلا فالاول مثل القضاء بصحة التصرف الصادر من الاهل
في المحل تحصيلا لاصل المقصود المتعلق بعين الملك والمنفعة كما في البيع والاجارة ونحوه واما الثاني فكالقضاء
بجواز القتل وايجاب القصاص على من قتل عمدا عدوانا لافضائه الى دوام المصلحة المتعلقة بالنفس الانسانية
المعصومة واما الثالث فكالحكم باشتراط الشهادة وصيغة المثل في النكاح فانه مكمل لمصلحة النكاح لانه

محصل لاصلها لحصولها بنفس اعتبار التصرف وصحته واما في الاخرى فالمقصود الغائب اليها من شرع الحكم
لا يخرج عن جلب الثواب ودفع العقاب فالاول كالحكم بايجاب الطاعات وافعال العبادات لافضائه
الى نيل الثواب ودفع الدرجات والثاني كالحكم بتحريم افعال المعاصي وشرع الزواجر عليها دفعا لمحذور
العقاب المترتب عليها **الفصل الثالث** في بيان مراتب افضاء الحكم الى المقصود من شرع الحكم الى المقصود
من شرع الحكم واختلافها والمقصود اما ان يكون حاصلا من شرع الحكم يقينا اظنا او ان الحصول وعدمه
متساويان او ان عدم الحصول راجح على الحصول اما الاول فمثاله افضاء الحكم بصحة التصرف بالبيع الى اثبات الملك
واما الثاني فكشرع القصاص المرتب على القتل العمد العدوان صيانة للنفس المعصومة عن الفوات فانه مظنون الحصول
راجح الوقوع اذا الغالب من حال العاقل انه اذا قتل انه لا يقدم على القتل فيتحقق نفس المحرم عليه الى نظائره من
الزواجر وليس ذلك مقطوعا به لتحقق الاقدام على القتل مع شرع القصاص كثيرا واما القسم الثالث فقل ما
يتحقق له في الشرع مثال على التحقيق بل على طريق التقريب وذلك كشرع الحد على شرب الخمر لحفظ العقل فانه افضاءه
الى ذلك متردد حيث انا نجد كثيرا من المتنفين عنه مقارفة لكثرة المقدمين عليه لا على وجه الترجيح والغلبة
لاحد الزيفين على الاخر في المعاداة ومثال القسم الرابع افضاء الحكم بصحة النكاح الى ايتة اي مقصود التوالد
والتناسل فانه وان كان ممكنا عقلا غير انه بعيد عادة فكان الافضاء اليه مرجوحا فهذه الاقسام الاربعة وان كانت
مناسبة نظرا الى انها موافقة للنفس غير ان اعلاها القسم الرابع الاول لتيقنه وتليه القسم الثاني لكونه مظنونا
راجحا وتليه الثالث لتردده وتليه الرابع لكونه مرجوحا والقسمان الاولان على صحة التعليل بها عند القائلين بالمناسبة
واما القسم الثالث فلكون المقصود منها غير ظاهر المساواة في الثالث والمرجوحية في الرابع فالاتفاق واقع
على صحة التعليل بهما اذا كان ذلك في احاد الصور السادة وان كان المقصود ظاهرا من الوصف في غالب صور
الخمر والا فلا وذلك كما ذكرناه من مثال صحة نكاح الايسة لمقصود التوالد وانه وان كان غير ظاهر بالنسبة
الى الايسة الا انه ظاهر فيما عداها وعلى هذا فلو خلا الوصف الذي رتب عليه الحكم عن المقصود الموافق
للنفس قطعا وان كان ظاهرا في غالب صور الجنس كما في بيوع الكتب في نكاح المشتري للغرض شرع الاستبراء
في شراء الجارية المعروفة بالرحم فيما اذا اشترى الجارية ممن باعها منه في مجلس البيع الاول لعلمنا بفراغ
رحمها من غير قطعا وان كان ذلك ظاهرا ذلك في غالب صور الجنس فيما عدا هذه الصور فلا يكون مناسبا
ولا يصح التعليل به لان المقصود من شرع الاحكام الحكم شرع الحكم مع انتفاء الحكمة يقينا لا يكون مفيدا
فلا يرد به الشرع خلافا لاصحاب ابي حنيفة **الفصل الرابع** في اقسام المقصود من شرع الحكم واختلاف
مراتبه في نفسه وذاته وهو لا يخلو اما ان يكون من قبيل المقاصد الضرورية او لا من قبيل او لا من قبيل
المقاصد الضرورية فان كان من قبيل المقاصد الضرورية فاما ان يكون اصلا او لا يكون فان كان اصلا فهي

الراجع الى المقاصد الخمسة التي لم تخل عن رعايتها واهله من الملل والشرايع وهي حفظ الدين والنفس
والعقل والنسل والمال فان حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات وهي اعلى مراتب المناسبات والحصر في هذه
الخمسة انما كان نظرا الى الواقع اعني بالنظر مقصد ضروري خارج عنها في العادة اما حفظ الدين فشرع قتل
الكافر المضل وعقوبة الداعي الى ما ثار حفظ النفس فشرع القصاص واما حفظ العقل فشرع الحد على شرب المسكر
واما ان لم يحفظ الاهون الاتي لما معاش الحق فشرع الرواحة للقصاب والشراب واما ان لم يكن اصلا فهو التابع
المكمل للمقصود الضروري وذلك كالمبالغة في حفظ العقل بتحريم شرب القليل من المسكر الداعي الى الكثير وان لم يكن
مسكرا فاما حاصل المقصود من حفظ العقل حاصل بتحريم شرب المسكر لا بتحريم قليله وانما هو مكمل للتكميل والتتميم
وان لم يكن المقصود من المقاصد الضرورية فاما ان يكون مما يقبل ما يتعلق بحاجة الناس اليه فان كان من قبيل ما يتعلق
اليه الحاجة فاما ان يكون اصلا او لا يكون اصلا فان كان اصلا فهو القسم الثاني الراجع الى الحاجيات الزائدة وذلك كتسلط الولي
على تزويج الصغيرة لا لضرورة الحاجة اليه بل لحاجة تقييد الكفو الراغب خيفة فواته عنه وهو الحاجة اليه
بعد البلوغ لا الى خلف واما تسليط الولي على تربية الصغيرة وارضاعه وشرى المطعوم والملبوس له فليس
من هذا القبيل بل من قبيل الضروريات الاصلية التي لا تخلو الشريعة عن رعايتها وهذا القسم والرتبة دون
القسم الاول ولهذا جاز اختلاف الشرايع فيه دون القسم الاول وهو محل المعارضة مع ما كان من قبيل التكميل
والتتمة للقسم الاول ولهذا اشركا في جواز اختلاف الشرايع فيهما وان لم يكن اصلا فهو التابع الجاري مجرى التتمة
والتكملة للقسم الثاني وذلك كرعاية الكفاءة مع المثل في تزويج الصغيرة فانه افضى الى دوام النكاح وتكميل
مقاصده وان كان اصل المقصود حاصلا دون ذلك وهذا النوع في الرتبة دون ما تقدم اما بالنظر الى
المقصود الذي هو من باب الضروريات والحاجات وظاهر واما بالنظر الى ما هو من قبيل التكملة للمقصود
الضروري فلكونه مكملا لما ليس بضروري واما ان كان المقصود ليس من قبيل الحاجات الزائدة فهو القسم
الثالث وهو ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية احسن المناهج في العادات والمعاملات وذلك كسلب
العبد اهلية الشهادة من حيث ان العبد نازل القدر والمنزلة لكونه مستخدما للاربابه مستغرقا بخدمته فلا
يليق به منصب الشهادة لشرفها وعظم خطرها جريا للناس على ما الفوه وعهدوه من مجالس العادات
وان كان لا يتعلق به حاجة ضرورية ولا هو من قبيل التكملة لاحدها ولعبر هذا من قبيل سلب
الولاية على الطفل فان سلب ولاية من قبيل الحاجات لان الولاية على الطفل فسد على الخلق والفراغ
والنظر في احواله واستغراق العبد بما هو الواجب عليه من خدمة مالكه مانع له من ذلك ولكن لا
في الشهادة لانتفائها في بعض الاحيان **الفصل الخامس** اختلفوا في الحكم اذا ثبت وصف على
على وجه يلزم منه مساواة له او رجحة عليه هل تحرم مناسبته ام لا فاثبته قوم ونفاه اخرون فاحتج من قال

بنفا

بنفا المناسبة بوجوه اربعة الاول ان مناسبة الوصف يبتنى على ما فيه من المصلحة والمصلحة امر حقيقي لا يختل
معارضة المفسدة ودليله ان المصلحة والمفسدة المتعارضان اما ان يتساويا او يترجح احداهما على
الاخرى فان كان الاول فاما ان يبطل كل واحد منهما بالاخرى او ان يبطل احدهما بالاخرى من غير
عكس او لا يبطل واحد منهما بالاخرى الاول محال لان عدم كل واحد منهما انما هو بوجود الاخر وذلك
يجر الى وجودهما مع عدمهما ضرورة ان العلة لا بد وان تكون متحققة مع المعلول والثاني محال لعدم الاولية
والثالث هو المطلوب وان كان احدهما ارجح من الاخرى فلا يلزم ابطال المرجوحة الا ان يكون بينهما
منافات لما بيناه من جواز اجتماعهما في القسم الاول وان الراجحة لاجل الرجحة اولى فيبقى منهما شيء وان كان
الاول فهو محال ان يتساوى المتلبس في القسم الاول ولانه ليس انتفاء بعض الراجح وبقاء بعضه اولى من العكس
ضرورة التساوي في الحقيقة وان تفاوتا فالكلام في الراجح كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع واذا كانت
المصلحة لا تختل بمعارضة المفسدة فالعقل يعضي بمناسبتها للحكم والنص الى المعارض يفضي بانتفاء الحكم
لاجل المعارض ولهذا يحس من العاقل ان يقول القاضي الى اثبات الحكم موجود عينا انه يمنعه منه مانع
واذا اختلت مناسبة الوصف احس من العاقل هذه المقالة الوجه الثاني انه قد يتعارض في نظر الملك
عند النظر بحاسوس عدوه المنازع له في مملكته وعقوبته زجرا له ولامثاله عما يحس المضرة والاحسان
اليه واكرامه اما للاستهانة بعدوه او لمفسدة تختص بسراية واي الامرين سلك فانه لا يبعد خارجا عن مذاق
الحكمة ومقتضى المناسبة وان لزم منه فوات المقصود بالحاصل من سلوك مقابلة وشراء فتساويا او كان راجحا
الوجه الثالث انه اذا اجتمع الاخ من الابوين مع الاخ من الاب في الميراث فانه يتعارض في نص الشارع تقديم
الاخ من الابوين لاختصاصه بقرابة الامومة والتسوية بينهما لاشتراكهما في جهة العصوبة والقرابة
وتفضيل الاخ من الابوين لاختصاصه بمزيد القرابة ومع ذلك فالعقل يقضي بتساوي النظر من غير احتياج
الى ترجيح بان ورود الشرع الاحتمال الاول مناسبة غير خارج عن مذاق العقول ولو كان الوصف المطلق معتبرا
في مناسبته لما كان كذلك الوجه الرابع ان الشارع قد ورد بصحة الطلاق في الزنا ولم يقضه نظرا الى ما فيها
من المصلحة وتحريمها نظرا الى ما فيها من مفسدة الغصب فلو اشترط الترجيح في المناسبة لما ثبت
الصحة ولا التحريم بتقدير التساوي بين مصلحة الصحة ومفسدة التحريم ولا حكم الصحة بتقدير رجحان
مفسدة الغصب ولا التحريم بتقدير رجحان مصلحة الصحة لعدم المناسبة وهذه الحجج ضعيفة اما
الحجة الاولى فلقائل ان يقول ان اردت ان مناسبة الوصف تبتني على انه لا بد في المناسبة تحقق المصلحة
على وجه لا يستقل بالمناسبة فمسلم ولكن لا يلزم من وجود بعض ما لا بد منه في المناسبة تحقق المناسبة وان
اردت انها مستقلة بتحقق المناسبة فممنوع وذلك لان المصلحة وان كانت متحققة في نفسها فالمناسبة غير في

واهل العرف لا يعدون المصلحة العارضة بالمفسدة المساوية او الراجحة مناسبة ولهذا ان من تحصل
مصلحة ورجع على وجه يفوت عليه عشرة يعد سفيها خارجا في تصرفه عن تصرفات العقلاء ولو كان ذلك
مناسبا لما كان كذلك وعلى هذا فلا يلزم من اجتماع المصلحة والمفسدة تحقق المناسبة وقول القائل ان
الداعي موجود فالمراد بها المصلحة دون المناسبة وقوله غيرانه يمنعه منه مانع وان كان صحيحا في العرف
فليس ذلك الا لاخلال المانع المفسدة بمناسبة المصلحة لا بمعنى ان الاستقاء محال على المفسدة مع وجود
المناسب للحكم وعلى هذا نقول بان مناسبة كل واحدة من المصلحة والمفسدة تختل بتقدير التساوي وتقدير
المرجوحية احداهما فالمختل مناسبتها دون مناسبة الراجحة فزوده فوات شرط المناسبة لا ان كل واحدة
منهما علة للاخلال بمناسبة الاخرى او احداهما لليلزم في ذلك ما قيل واما الحجة الثانية فلقائل ان يقول
ايضا مهما لم يترجح في نظر الملك واهل العرف مصلحة ما عينه من احد الطرفين من احسان الاساءة
بمقتضى محالة الراهنة فان فعله لا يكون مناسبا ويكون تصرفه حاجة عن تصرف العقلاء واما الحجة الثالثة
فلقائل ان يقول لا نسلم جواز الجزم بمناسبة ما عين دون ظهور الترجيح في نظر الناظر وبعد ظهور الترجيح
فليس الجزم بمناسبة الجزم الوصف في نفس الامر وقطعا لجواز ان يكون في نفسه مرجوحا وان لم يطلع عليه
واما الحجة الرابعة فبعدها عن التحقيق وذلك لان الكلام انما هو مفروض في اثبات حكم المصلحة بلزم من
اثباته تحصيل المصلحة مفسدة مساوية او راجحة وما ذكر من مفسدة تخريب الغصب وهو شغل ملك الغير
لا ذمة من ترتيب حكم المصلحة عليها وهو صحة الصلوة فانا وان لم نقتض بصحة الصلوة فالمفسدة من الغصب
لا تختل بل هي باقية بحالها ولو كانت لازمة من حكم المصلحة لا عتبر لا تنفت المفسدة المفروضة بانتفاء حكم المصلحة
وليس كذلك وحيث لم يكن مفسدة تخريب الغصب لازمة عن حكم المصلحة كان من المناسب اعتبار كل واحدة
منهما في حكمها وهي المصلحة والمفسدة اذ لا معارضة بينهما على ما نقرر واذا تقرر توقف المناسبة على الترجيح
فللعقل ترجيح وصرفه بطريق تفصيلية تختلف باختلاف المسايل وله الترجيح بطريق اجمالي يطرد في جميع المسايل
وحاصله ان يقول العقل لولم يفيد ترجيح المصلحة على ما عارضها من المفسدة مع البحث وعدم الاطلاع على
ما يكون اضافة الحكم اليه في محل التعليل سوى ما ذكرته لزم اما ان يكون الحكم قد ثبت تعبدا وهو خلاف الاصل
لوجهين الاول ان الغالب من الاحكام تعقل دون التعبد فاذا دار حاصل منه تحته اولى الثاني انما اذا
كان معقول المعنى كان الحكم اقرب الى الانقياد واسرع الى القبول فان الانقياد الى المعقول المالوف
اقرب مما ليس كذلك فكان اقتضى الى المقصود من شرع الحكم لكن ليقابل ان يقول ما ذكرتم من البحث عن وصف
اخر يكون اضافة الحكم اليه مع عدم التعرض به وان دل على جهة ترجيح المصلحة فهو معارض بما يدل على عدم ترجيحها
وهو عدم الاطلاع على ما به تكون راجحة على معارضها مع البحث عنه وعدم التعرض به وليس احد البحثين

اولى من الاخر فان قام بل ما ذكرناه اولى من جهة ان بحثنا عن وصف مناط للتعليل وذلك لا يتعدى
محل الحكم فحمله صحيح وبحثكم انما هو قابه الترجيح وهو غير محصور في محل الحكم فان ما به الترجيح قد يكون مما
يعود الى ذات العلة وقد يكون بامر خارج عنها كما بان ذكر فكان ما ذكرناه اولى قلنا ما به الترجيح ان كان
خارجا عن محل الحكم فلا يتحقق به الترجيح في محل الحكم فقد استوى البحثان في اتحاد محليهما لا ترجيح لهذا البحث
وبتقدير تسليم اتحاد بحث المستدل والمعترض في محل بحث المعترض فيرات النظر الحاصل من البحثين ان يكون
متساويا او متفاوتا وبتقدير المساواة ويجمان ظن المعترض فلا ترجيح في جانب المستدل واما بترجيح بتقدير
ان يكون ظنه راجحا ولا يخفى ان ما يقع على تقديرين تقديرين يكون اغلب من ما لا يقع الا على تقدير واحد
ينبغي ان يعلم ان اشتراط الترجيح في تحقيق المناسبة انما يتحقق على راي من لا يرى تخصيص العلة واما من يرى
جواز تخصيصها وجوازا حالة انتفاء الحكم على تحقق المعارض مع وجود المقتضي فلا يتمله من الاعتراف بالمناسبة
وان كانت المصلحة مرجوحة او مساوية فاذا انتفاء الحكم بالمانع مع وجود المقتضي اما ان يكون لمقصود راجح
على مقصود المقتضي للاثبات او مساو ياله او مرجوحا بالنسبة اليه فان كان راجحا فقد قيل بمناسبة المقتضي
للاثبات مع كون مقصوده مرجوحا والا فلم يكن مناسبا كان الحكم منتفيا لانتفاء المناسب لوجود المانع وان
كان مساويا فكذلك ايضا وان كانت مفسدة المانع مرجوحة فقد قيل بانتفاء الحكم له ولا مناسبته لانتفاء
لما اشتغل الحكم به لو جاز ان ينتفي الحكم بما ليس بمناسب لجاز ان يثبت بما ليس بمناسب والله اعلم **الفصل السادس**
في بعض ملاحظة الحكمة ضابطها وبيان اقسامها فنقول الحكمة اللازمة لضابطها اما ان يكون ناشية عنه
واما ان لا يكون ناشية عنه والتي لا يكون ناشية عنها عنه اما ان تكون للوصف ولا لة على محاجة اليها او لا
يكون كذلك فالاول كترخص الرخصة في السفر لدفع المشقة الناشية عن السفر والثاني كحكم بصحة البيع لافضائه
الى الانتفاع بالعوض فان الانتفاع لازم لصحة البيع ظاهرا وليس ناشيا عن البيع ولكن البيع وطريق التصرف
الصادر من الاهل في المحل وهو الايجاب والقبول دلالة على الحاجة اليه والثالث كاذهلك النصاب
ان كان فانه مناسب لايجاب الزكوة من حيث انه نعمة والنعمة تناسب الشكر لافضائه الشكر الى زيادة
النعمة على ما قال تعالى لئن شكرتم لازيدنكم والزكوة صالحة ان يكون شكرا لما فيها من اظهار النعمة والمال
النعمة في الوقت بعينه شكرا ولا يخفى ان ما مثل هذا المقصود وهو زيادة النعمة ملازم لترتب ايجاب
الزكوة على هلاك النصاب وليس زيادة النعمة عن نفس هلاك النصاب ناشية عنه كما كانت المشقة ناشية
عن السفر ولا الهلاك النصاب دلالة على الحاجة الى زيادة النعمة كدلالة البيع على الحاجة الى انتفاع **الفصل**
الرابع في اقسام المناسب بالنظر الى اعتباره وعدم اعتباره فنقول الوصف المناسب اما ان يكون
معتبرا في نظر الشارع او لا يكون معتبرا فان كان معتبرا فاعتباره اما ان يكون بنص او اجماع او بترتيب الحكم

على وجه في صورة منقول واجماع فان كان معتبرا بنص او اجماع فنسلم المؤثر على ما سبق تحقيقه في
المسائل المتقدمة وان كان معتبرا بترتيب الحكم على وفقه في صورة فالذي تقتضيه القسمة العقلية بسبعة
اقسام وذلك لانه اما ان يكون معتبرا بخصوص وصفه او بعموم وصفه او بخصوص جنسه وعمومه فان كان
معتبرا بخصوص وصفه دون عموم وصفه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم او في جنسه او في عينه و
جنسه وان كان معتبرا بعموم وصفه لا بخصوصه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم او جنسه او في
عينه وجنسه وان كان معتبرا بعموم وصفه وخصوصه فاما ان يكون معتبرا في عين الحكم او جنسه
او في عينه وجنسه واما ان لم يكن الوصف معتبرا فلا يخلو اما ان يظهر العلة ولا يلزم من ذلك تحقق
المستنبط علة لان صحة العلة انما يكون بالنظر الى وجود مصححها لا بالنظر الى انتفاء معارضها فلنا اذا كان
الباعث مسلما علا فالظاهر انه صادق فيما اخبر به من البحث وعدم الاطلاع على وصف اخر وعند ذلك فالظاهر
بقي الوصف لا يكون مستندا الى عدم العلم به بل بناء على الظن بعدمه فان الظن بعدم الشيء ملازم للعجز
عن ذلك الشيء فمن هو اهله مع عدم الاطلاع عليه وعند ذلك فالظاهر انه لو كان الخصم يعلم وجود خصم
اخر لابرزه واظهره انما ما لخصمه واظهاره والعلم ست الحاجة الى اظهاره فدعوى العلم منه بوجود وصف اخر
من غير بيان مع امكان البيان لا يكون مقبولا لظهور العناد فيه ولو بين الخصم وجود وصفا اخر فانا لو ان
بينا الخرام حصر المستدل به غير انه اذا درجه في الابطال مع ما ابطلناه لا يعد منقطعا فيما نحن فيه من
التعليل بالوصف المستنبط وانما ثبت انحصار الاوصاف في الفقد والمذكور فلا يجوز ان يكون الحكم تعبدا غير انه بعيد
سبق تقديره ولو سلم القضاء بكون المستنبط علة بناء على ابطال المعارض بل على ان الحكم في محل التعليل لا بد
له من علة ظاهرا وعند ذلك يقلب على الظن انحصارها في الاوصاف المذكورة فاذا تم الدليل على ابطال
البعض غلب على الظن التعليل بالمستنبط ويكون ذلك الظن مستفادا من جملة القواعد المهدة لامر نفس ابطال
المعارض هنا كله في حق المناظر واما الناظر المجتهد فانه مهما غلب على ظنه شيء من ذلك فلا يكابر نفسه
وكان مؤاخذا بما اوجبه ظنه وعند ذلك فلا بد من بيان طرق الحذف الطريق الاول ان يبين المستدل
ان الوصف الذي استبقاه قد ثبت بعد الحكم في صورة بدون المحذوف وهو ملقب بالالغاء ومؤيد بالشبه بالعكس
الذي ليس بمقبول وبيان المفرق بينهما ولا بد من بيان ثبوت الحكم مع الوصف المستنبط فانه لو ثبت دونه كما
ثبت دون المحذوف فكان ذلك الغاء للمستنبط ايضا وعند قيام استقلال المستنبط بالتعليل ومع ظهور
ذلك فيمتنع ادخال الوصف المحذوف في التعليل في محل التعليل لانه يلزم منه الغاء وصف المستدل في
الفرع مع استقلاله ضرورة تخلف ما لم يثبت كونه مستقلا وهو ممتنع ويمنع ايضا اضافة الحكم في محل التعليل

الى الوصف

الى الوصف المحذوف لاعتبار ما فيه من اثبات الحكم بما لم يثبت استقلاله والغاء ما ثبت استقلاله
وهو ممتنع لكن لقائل ان يقول دعوى استقلال الوصف المستنبط في صورة الالغاء بالتعليل من مجرد
اثبات الحكم مع وجوده وانتفاء الوصف المحذوف فيمنع صحيح فانه لو كان مجرد ثبوت الحكم مع الوصف
في صورة الالغاء في التعليل بدون ضميمة ما تدل على استقلاله بطريق من طرق اثبات العلة لكان
ذلك كافيا في اصل القياس ولم يكن الى البحث والنظر حاجة وكذا حاجة من الطرق فاذا لا بد من بيان
الاستقلال بالاستدلال ببعض طرق اثبات العلة وعند ذلك ان شرع المستدل في بيان الاستقلال
ببعض طرق اثبات العلة فان بين الاستقلال في صورة الالغاء بالبحث والسبر كما اثبت ذلك في الاصل
الاول فقد استقلت صورة الالغاء بالاعتبار وامكن ان يكون الاصل الاول العلة ويقينا ان الاصل الاول
لا حاجة اليه فان المصير الى اصل لا يكون التمسك به في الاعتبار الا بتكرصورة اخرى مستقلة بالاثبات
يكون نظر بلا تغيير فائدة وان بين الاستقلال بطريق اخر فيلزم منه مع هذا المحذوف اخر وهلم جرا
من اثبات كون الوصف علة من طريق الى طريق اخر وهو شيخ في مقام النظر الطريق الثاني ان يكون
ما يحذفه من جنس ما القناه من الشارع عدم الالتفات اليه في اثبات الاحكام كالطول والقصر والسواد
والبياض ونحوه الطريق الثالث ان يكون ما يحذفه من جنس ما القناه من الشارع الغاؤه في جنس ذلك الحكم
المعلل فيجب الغاؤه وان كان مناسبا وذلك كما في قوله عليه الصلوة والسلام من اعتق شركا له من عبد
قوم عليه نصيب شريكه فانه وان امكن تعقيله بمناسبة تنويع صفة المذكورة وصلاحية العتق عنزلة الما
عهد ناصر الشارع التسوية بين الذكر والانثى في احكام العتق الغينا صفة المذكورة في السراية
بخلاف ما عداه في الاحكام الطريق الرابع اذا قال بحثت في الوصف المحذوف فلم اجد فيه
مناسبة ولا ما يوهم المناسبة وكان اهلا للنظر والبحث عدلا نا لظاهر صدقه وان الوصف غير مناسب
ويلزم من ذلك حذفه ضرورة كون العلة في الاصل بمعنى الباعث على ما تقرر قبل وامتناع عنا ما لا يكون
مناسبا فان قيل البحث والسبر دل على عدم المناسبة في الوصف المحذوف فللمعترض ان يقول بحثت
في الوصف المستنبط فلم اجد فيه مناسبة وعند ذلك فان بين المستدل المناسبة فيه فقد انتقل في اثبات
العلة من طريقة السبر الى المناسبة وان لم يبين ذلك لم يكن وصف المعترض بالحذف اولى من وصف
المستدل قلنا اذا كان قد سبق من المعترض تسليم مناسبة كل واحد من الوصفين فلا يسمع منه
بعد بيان المستدل نفي المناسبة في الوصف المحذوف منع قبله انه لو لم يكن مستنبطا البتة صحيحا لم
يكن مؤثرا اذ هو معنى نفي الصحة واذا لم يكن مؤثرا فعبثا كان تعاطيه عبثا والعبث مكروه والمكروه لا يحل
عند ذلك فيلزم من محل الصحة لتعذر الحل مع انتفاء الصحة وهنا قد اختلف في كونه موجبا لليه

فذهب قوم الى امتناع الايماء متمسكا منهم بان الايماء انما يتحقق اذا دل بوضعه على الوصف والحكم كما سبق
من الامثلة واما اذا دل على الوصف بالوضع وكان الحكم مستنبطا منه فلا يدل ذلك على كونه مومى اليه
كما اذا دل اللفظ على الحكم بوضعه وكان الوصف مستنبطا فانه لا يدل على الايماء الى الوصف وذلك
كما فى قوله عليه الصلوة والسلام حرمت الخمر لعينها فانه يدل على الحكم وهو التحريم والشدة المطربة علة
مستنبطة منه وليست مومى اليها وذهب المحققون الى كونه مومى اليه وهو الحق وذلك لانه اذا كان اللفظ
بصريحه يدل على الوصف وهو المحل والصحة ملازمة له لا تقررنا اثبات المحل وصفا يدل عليه ارادة ثبوت
الصحة ضرورة كونها ملازمة للمحل فيكون ثابتا باثبات الشارع له مع وصف المحل واثبات الشارع الحكم مقرونا
بوصف مناسب دليل الايماء الى الوصف كما لو ذكر معه الحكم بلفظ يدل عليه وضعا ضرورة انه بطل فى الثبوت
وان اختلفا فى طريق الثبوت بان كان احدهما ثابتا بدلالة اللفظ وضعا والاخر مستنبطا من مدلول اللفظ
وضعا لان الايماء انما كان مستفادا عند ذكر الحكم والوصف بطريق الوضع من جهة اقتران الحكم بالوصف
لا من جهة كون الحكم ثابتا بطريق الوضع وهذا بخلاف ما اذا كان الحكم مدلولا عليه وضعا والوصف مستنبط
منه وذلك لان الوصف المستنبط من الحكم المصرح به كما فى المثال المذكور لم يكن وجوده لازما من الحكم المصرح
به ولا مناسبة التحقق قبل شرع الحكم بخلاف الصحة مع المحل كما تقدم تحقيقه والمعتبر فى الايماء ان
يكون الوصف المومى اليه مذكورا فى كلام الشارع مع الحكم اولازما من مدلول كلامه والامر انه مفقود ان
فى الوصف المستنبط بخلاف الحكم مع الصحة **المسلك الرابع** فى اثبات العلة بالسبر والتقسيم وذلك
ان يقال الحكم الثابت فى الاصل اما ان يكون ثابتا بالعلة او لا بالعلة لا جائز ان يقال بالثانى اذ هو خلاف
اجماع الفقهاء على ان الحكم لا يخلو عن علة اما بجهة الوجوب كما قالت المعتزلة او لا بجهة الوجوب كقول اصحابنا
ويتقدير جواز خلوه عن العلة فاخلوا عنها على خلاف الغالب المالوف من شرع الاحكام وذلك يدل ظاهرا
على استلزام الحكم معنا مخصوصا منه للعلة واذا كان لا بد له من علة فاما ان تكون ظاهرة او غير ظاهرة لا جائز
ان تكون غير ظاهرة والا كان الحكم بعقد لو هو خلاف الاصل لوجوه ثلثة الاول ان اثبات العلة بجهة المنتقل
اغلب من اثباته بجهة التعبد وادراج ما نحن فيه تحت الغالب اغلب على الظن الثانى انه اذا كان الحكم
معقول المعنى كان على وفق المالوف من تصرفات العقلاء واهل العرف والاصل تنزيل التصرفات الشرعية
على وفق التصرفات العرفية الثالث انه اذا كان الحكم معقول المعنى كان اقرب الى الانقياد واسرع
فى القبول وكان افضى الى تحصيل مقصود الشارع من شرع الحكم فكان اولى واذا كان لا بد من علة ظاهرة
فاذا قال الناظر الموجد فى محل الحكم لا يخرج عن وصفين او ثلثة مثلا فى بحث وسبرت فلم الملح على ما سواه
وكان اهلا للنظر بان كانت مدارك المعرفة بذلك لديه متحققة من الحس والعقل وكان عدلا ثقة فيما

يقول

يقول والغالب من حالة الصدق غلبة على الظن انتفاء ما سوى المذكور من الاوصاف او قال
الاصل عدم كل ذلك الدليل فانه يغلب على الظن الحصر فيما عينه واذا ثبت حصر الاوصاف فيما
عينه فاذا بين بعد ذلك حذف البعض عن درجة الاعتبار فى التعليل بدليل صالح مساعد عليه
بحيث يغلب على الظن ذلك فيلزم من مجموع الامرين انحصار التعليل فيما استبقاه ضرورة امتناع
خلو محل الحكم عن علة ظاهرة وامتناع وجود ما ورد الاوصاف المذكورة وامتناع ادراج المحذوف
فى التعليل لما دل عليه من الدليل فان قيل لعله لم يبحث ولم يسبر وان بحث واستبر فلعله وجد وضعا
ورعا ادعى الحصر فيه ولم يذكره ترويجا لكلامه وان لم يجد شيئا وراء المذكور فلا يدل ذلك على عدمه فان
عدم العلم بالوصف جهل والجهل بوجود الوصف لا يدل على عدمه وان دل على عدمه بالنسبة الى الباحث
فلا يدل على عدمه بالنسبة الى الخصم فانه ربما كان عالما بوجود وصف اخر وراء المذكور وعند ذلك فلا
ينتهض بحث المستدل دليلا فى نظر خصمه على العدم لعله عما فضته ثم وان دل ذلك على حصر الاوصاف
فيلزم منه نفى بعض الاوصاف عن درجة الاعتبار فى التعليل انما يلزم منه انحصار التعليل بالمستبقى
ان لو كان الحكم فى محل التعليل معقول المعنى واما على تقدير كونه غير معقول المعنى فلا لانه جاز ان يشترك
المحذوف والمستبقى فى انتفاء الاعتبار وان كان الحكم معقول المعنى فغاية ما فى ضعف الوصف مساواته
الصنع والمصنوع وهو مخلص لانه تم متكلف بالايمان من علم انه لا يرى كاب جهل وعبث وذلك مما
يستحيل معه الايمان والا كان عبثا والتكليف بالا يمكن وقوعه على وجه يعاقب المكلف على عدم
فعله عجز عن الغرض والحكمة السادس ان حكم الله تم هو كلامه وخطابه وكلامه قديم والمقصود لا جائز
ان يكون قديما والا لزم منه وجود قديم غير الباري تم وصفاته وهو محال وان كان حادثا فيلزم منه
تعليل القديم بالحادث وهو ممتنع السابع ان ظن الله تم العالم فى وقته المحدود مع جواز خلقه قبله او بعده
وتقديره للمسكلة المقدر مع جواز ان يكون اصغر او اكبر مما لا توقف فيه على غرض ومقصود الثامن انه لو كان
له فى فعله غرض ومقصود لم يخل اما ان يكون فعله لذلك الغرض اولى من تركه او لا يكون اولى فان كان الاول
فيلزم منه ان يكون بالرتبة تم مستكملا بذلك الصنع وناقصا قبله وهو محال وان لم يكن فعله اولى من الترك
امتنع الفعل لعدم الاولوية التاسع ان الحكم والمقاصد خفية وفى ربط الاحكام الشرعية بها ما يوجب
الحرج فى حق المكلف بالاطلاع عليها بالبحث عنها والحرج منفى بقوله تم ما جعل عليكم فى الدين من حرج
العاشر ان وجود الحكمة تاخر عن وجود شرع الحكم وما يكون متاخرا فى الوجود يمتنع ان يكون علة لما
هو متقدم عليه لمحاذى عشر انه لو كان شرع الاحكام للحكم لكانت مفيدة لها قطعا وذلك لانه تم قادر
على تحصيل تلك الحكمة قطعا فلو فعل ما فعل قصدا لتحصيل تلك الحكمة لكان الظاهر منه انه يفعله

على وجه تحصل تلك الحكمة به قطعا واكثر الاحكام من الزواجر وغيرها غير مفيدة لما ظن افها حكم لها
قطعا الثاني عشر انه لا يخلو اما ان يكون الرب تعالى قادرا على تحصيل تلك الحكمة الحاصلة من شرع الحكم دون
شرع الحكم او لا يكون قادرا عليه لا جايز ان لا يكون قادرا لانه صفة تنقص والنقص على الله عز وجل محال وان كان
قادرا على ذلك فشرع الحكم وتحصيله في البين لا يكون مفيدا بل محض عناء وعبث الثالث عشر ان خلو الكافر
مستغنيا في الدنيا عما لزما في العذاب اخرى مما لا حكمة فيه ولا مقصود الرابع عشر ان الله تعالى قد اوجب على المكلف
معرفته وذلك اما ان يكون على العارف به او على غير العارف الاول فيه تحصيل الحاصل والثاني يلزم منه
المحال حيث اوجب على من لا يعرفه مع توقف معرفة ايجابه على معرفة ذاته وهو دور وبطلان مصلحة في شيء
من ذلك الخامس عشر ان الله تعالى قد اتى بالعبادات على المعاصي وتركهم يرتكبونها الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر
على منعهم من ذلك ولم يفعل شيئا من ذلك وذلك لا حكمة فيه السادس عشر ان الحكمة اما تطلب في حق من
يمثل بنفسه في صفة الجلب نفع او دفع ضرر والله تعالى منزه عن ذلك السابع عشر ان الحكمة انما تطلب في فعل
من لو خلا فعله عن الحكمة الذم والرب تعالى يتعالى عن ذلك ويتقدس لكونه متصرفا في ملكه بحسب ما يشاء ويختار
من غير سؤال فما يفعل عبث ما قال تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وان لم يكن فعله مستلزما للحكمة فهو
المطلوب سلمنا استلزام شرع الحكم للحكمة ولكن لا يلزم ان يكون مناط هو المناسب علة ولو كان بدل
المناسب على كونه علة لكانت اجزاء العلة المناسبة علا بل غايته ان يكون جزء علة ولا يلزم من وجود جزء
العلة في الفرع وجود الحكم سلمنا غلبة الظن بكون مناط هو المناسب علة ولكن لا نسلم وجوب العمل بالظن مطلقا
لما سيجيء في مسئلة كون القياس حجة وما ذكره من الادلة على نفي ثبات الكلام عليها ايضا في مسئلة كون
القياس حجة والجواب عما ذكره من المنع مناسبة تقريره وعن الشبهة الاولى من ثلثة اوجه الاول ان
القدرة انما تتعلق بالحدوث والوجود لا غير فالكلية وانواع المقاصد والشرور فواجبة الى مخالفة
نهي الشارع وليس ذلك من متعلق القدرة في شيء الثاني وان سلمنا ان جميع ذلك مخلوق لله تعالى فنحن
لا ندعي ملازمة الحكمة في افعاله مطلقا حتى يطرد ذلك في كل مخلوق بل انما ندعي ذلك فيما يكون مراعاة الحكمة
فيه ممكنا فيما عدا انواع الشرور والمعاصي فلا ندعي ذلك قطعا بل ظاهرا الثالث وان سلمنا لزوم
الحكمة لافعاله مطلقا ولكن لا نسلم احتياج ذلك فيما ذكره من الصور قطعا لجواز ان يكون لانه مها حكم لا يعلمها
سوى الرب تعالى وبهذين الجوابين الاخيرين يكون جواب الشبهة الثانية وعن الثالثة ان وجود الفعل وان
قد يتعلق الحكمة غير واجب بل هو تابع لتعلق القدرة والارادة به ومع ذلك فالباري لا يكون مضطرا
بل مختارا وعن الرابعة ان المقصود حادث ولا يفتقر الى مقصود اخر فانا انما ندعي ذلك فيما هو ممكن
وافتقار المقصود الى مقصود اخر غير ممكن لافضائه الى التسلسل الممتنع وان كان مفتقرا الى مقصود

آخر

اخر فذلك المقصود هو نفسه لا غيره فلا تسلسل وعن الخامسة انا لا ندعي لزوم المقصود في كل فعل
ليلزم منا ما قيل وان كان ذلك لازما فلا يمتنع ان يكون ذلك لحكمة استأثر الرب تعالى بالعلم بها كما يشاء في
التكليف بالاطاق وعن السادسة ان الحكم ليس هو نفس الكلام القديم كما سبق تقريره بل الكلام
بصفة التعلق فكان حادثا وان كان الحكم قديما والمقصود حادثا فانما يمتنع تعليله به ان لو كان موجبا
للحكم وليس كذلك بل انما يعتبر الامارة والعلامة عند من يقول بذلك ولا يحادث لا يمتنع ان يكون امارة
على القديم واما بمعنى الباعث ولا يمتنع ايضا ان يكون متاخرا ويكون حكم الله القديم بما حكم به لاجل
ما سيوجد والمقصود الحادث وعن السابعة بمنع انتفاء الحكمة فيما قيل وان لم يكن معلومة لنا وعن الثامنة
ان فعله لذلك الغرض اولى من تركه كما بالنظر الى المخلوق دون الخالق وعن التاسعة انه لا حرج في ضبط
الاحكام بالحكم اذا كانت منضبطة بانفسها او باوصاف ظاهرة ضابطة لها فعدم العسر في معرفتها
وان كان في ذلك نوع عسر وحرج بكفاية العقل بالاحتياط فيها خلافا لمن ذلك خلو ذلك عن المقصود وهو زيادة
الثواب على ما قال به قوم ثابت على قدر نصيبك وعن العاشرة ان الحكمة وان كانت متاخرة في الوجود عن
شرع الحكم فانما يمتنع ان تكون علة بمعنى المؤثر لا بمعنى الباعث وعن الحادية عشرة انه لا يمتنع ان يكون
الحكمة المقصودة من شرع الحكم انما هو مقصود الحكمة ظاهرا لا قطعا وعن الثانية عشرة انه لا يمتنع
ان يقال بان الرب تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض الخاص من شرع ذلك الحكم دون شرعه ولا
يلزم منه العجز ضرورة كونه غير ممكن وان قدر انه قادر على ذلك وهو المحق فلا يلزم ان يكون شرع
الحكم عينا معينه مع حصول الفايدة به وان قدر امكان حصول الفايدة بطريق اخر وعن الثالثة
عشرة ان الحكمة فيما ذكره اما ان تكون ممتنعة او جايزة فان كان الاول فلا يلزم امتناعها فيما
هي ممكنة فيه وان كان الثاني فالمانع من وجودها وان لم نطلع نحن عليها وهو الجواب عن الرابعة
عشرة كيف وانما يلزم الدور وان الممتنع ان لو قيل بتوقف الوجوب على معرفة المكلف للوجوب
وليس كذلك على ما سبق تقريره في شكل المنع وعن الخامسة عشرة ما هو جواب عن الشبهتين فيما هاهنا وعن
السادسة عشرة بمنع ما ذكره في رعاية الحكمة بل الحكمة انما تطلب في فعل من لو وجد خالي الحكمة في فعله
لما كان ممتنعا بل واقعا في الغالب وعن السابعة عشرة ان ما ذكره انما يلزم في حق من يجب رعاية
الحكمة في فعله والباري تعالى ليس كذلك على ما حققناه في كتبنا الكلامية قولهم لا يلزم ان يكون ما ظهر
من المناسب علة قلنا لا يلزم ان يكون علة قطعا وانما يلزم ان يكون علة ظاهرا ضرورة انه لا بد للحكم من علة
ظاهرة على ما سبق تقريره ولا ظاهر سواه واما اجزاء وان كانت مناسبة فانما يمتنع التعليل بكل واحد
منها لما سبق في امتناع تعليل الحكم الواحد في محل واحد بعلل مختلفة اذا اتحد الوصف او تعدد وكان

حجة وايضا فان الوصف الشبهي انما صار شبهيا باعتبار الشارع له في حق الحكم المعلل وذلك في افادة
الظن دون المناسب المرسل والمناسب المرسل ليس بحجة لما سيأتي تقريره فاهو دونه اولى ان لا يكون المناسب
المرسل فلا يلزم من كون المرسل ليس بحجة ان يكون ذلك ليس بحجة والقايل ان يقول انما الاول فهو
صين على ان الشبهي المتاكد بشهادة العين في ادنى درجات الظنون وهو غير مسلم بل المفهوم
ان يقول ما هو في ادنى درجات الظنون انما هو للشبهي المتاكد بشهادة الجنس في الجنس والنزول
عن تلك الدرجة الى ما دونها لا يوجب انتفاء الظن بالكلية كما قيل لي اما الثاني فهو وان سلم ان الشبهي
انما صار شبهيا بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام وانه ادنى من المناسب المرسل حيث ان مناسبته المرسل
ظاهرة ومناسبة الشبهي غير ظاهرة بل موهومة متردد فيها فجاز ان الشبهي بعد ان ثبت كونه شبهيا
بالتفات الشارع اليه في بعض الاحكام اذا رأينا الشارع قد اعتبر جنسه في جنس الحكم المعلل فقد صار
معتبرا لا كذلك المرسل فانه غير معتبر ولا يلزم من عدم الاحتجاج بما ليس معتبرا عدم الاحتجاج بالمعتبر

المسلك التاسع اثبات العلة بالطرد والعكس وقد اختلف فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى
انه يدل على كون الوصف علة لكن اختلف هؤلاء فمنهم من قال انه يدل على العلية قطعا لبعض المعتزلة
ومنهم من قال يدل عليه ظنا كالقاضي ابي بكر وبعض الاصوليين وهو مذهب اكثر اصحابنا وزعم الآمدي
عليه المحققون من اصحابنا وغيرهم انه لا يفيد العلية لا قطعا ولا ظنا وهو المختار وصورة ما اذا قيل
في مسئلة النبيذ مسكر فكان حراما كالخمر واثبت كون الشكل علة للتحريم بدورانه مع التحريم وجودا
وعدما في الخمر فانه اذا صار مسكرا حرما واذا زال الاسكار عنه بان صار خلا فانه لا يحرم وقد احتج
القايلون انه ليس بحجة بامرين الاول ما ذكره الغزالي وهو ان قال حاصل الاطراد يرجع الى سلامة
العلة عن النقض وسلامة العلة عن مفسد واحد لا يوجب سلامتها عن كل مفسد وعلى تقدير سلامة
عن كل مفسد فصحة الشيء لا يكون لسلامته عن المفسدات بل لوجود المصحح والعكس ليس شرطا في العلل
فلا يوثق وهذه الحجة ضعيفة فانه وان سلم ان كل واحد من الامرين على انفراده لا دلالة له على
العلية فلا يلزم منه عدم التاثير بتقديرهما لاجتماع دليلين احدهما العلة فان كل واحد منهما لا يستقل
باثبات الحكم بنفسه مع الوصف وجودا وعدما لا بد وان يكون بتمازج بصفات خاصة بهما والا كانت متعدية
لا متعدية وعند ذلك فلا نعني باخذ الوصف الخاص بكل صورة من صور الطرد والعكس في العلة في تلك
الصورة وجعل العلة في كل صورة مجموع الوصفين وهما الوصف المشترك والوصف الخاص بها وهي
من الغلط الاول اذ لقايل ان يقول الذي صح التعليل بالوصف المشترك لكونه مطردا في جميع صور
الحكم فيكون اغلب على الظن بخلاف التعليل بالمركب من الوصف الخاص والمشترك فان قيل بل التعليل

بالمركب

بالمركب اولى لما فيه من تعدد مدارك الحكم فانه اولى من اتحاده لكونه اقرب الى تحصيل مقصود
الشارع من الحكم فهو مقابل بان التعليل بالوصف المشترك يكون منعكسا بخلاف التعليل بالمركب من الوصفين
في كل صورة ولا يخفى ان التعليل بالمطرد المنعكس اولى من التعليل بالمطرد الذي لا ينعكس للاتفاق عليه وكان
التعليل بالوصف المشترك يكون مستغنيا بخلاف التعليل بالمركب من الوصفين في كل صورة فانه يكون
قاصرا والتعليل بالمتعدية اولى للاتفاق عليها والاختلاف في القاصرة والحق في ذلك ان يقال مجرد
الدوران لا يدل على التعليل بالوصف لوجهين الاول انه يجوز ان يكون الوصف وصفا ملازما للعلة وليس
هو العلة وذلك كالزمانية القايمة الملازمة للشدة المطربة ولا سبيل الى دفع ذلك الا بالتعرض لانتفاء
وصف غيره بدلالة البحث والتبر وابطال الاصل عدمه ويلزم من ذلك الانتقال من طريقة الدوران
الى طريقة التبر والتقسيم وهو كاف في الاستدلال على العلية الثاني ان الدوران قد وجد فيما لا تعلق
العلية كدوران احد المتلازمين المتعاكسين كالمتضايفين وليس وجد في جانب الوصف مع الحكم وليس الحكم
علة للوصف فان قيل نحن لا ندعي ان مطلق الدوران دليل على علية الوصف ليلزم ما قيل بل بقيود تلك
وهي ان يكون حدوث ذلك الامر متبايتا على وجود ذلك الوصف تبايتا عقليا بحيث يصدق قولنا القابل
وجد هذا الشيء فحدث ذلك الامر وان لا يقطع بخروج هذا الوصف عن ان يكون علة ومصحبا لحدوث
ذلك الامر وان لا يقطع بوجود علة اخرى لهذا الحكم فتوى هذا الوصف ومصاحبا لحدوث الدوران على هذا
القيود كان دليلا على العلية وذلك كما اذا دعي الانسان باسم فغضب منه واذا لم يدع به لم يغضب
ورأينا ذلك منه مرارا مرة بعد مرة وجودا وعدما فانه يغلب على الظن وذلك الاسم هو سبب الغضب
حتى ان الصبيان يعلمون ذلك منه ويتعونه في الدروب يا عدي له بذلك الاسم الغضب له
والدوران وان هذه القيود متحقق في الشكل مع التحريم فكان دليلا على كونه علة وخرج عليه
ما ذكر من الامارة القايمة حيث قطعنا انها ليست علة وكذا الحكم في كل واحد من المتضايفين
بالنسبة الى الاخر ولانه يمتنع ان يتبين كل واحد على الاخر فالوجود بالتضايف المذكور وكذلك الكلام في نسبة
الحكم الى الوصف وخرج عليه ايضا ما اذا ظهر شدة علة معارضة للمراد فلنا ما ذكره من دوران
غضب الانسان مع دعاية بعض الاسماء بالقيود المذكورة لا نسلم غلبة الظن بكون ذلك الاسم
علة بل به او بعلل ذهنه وانما يظهر كونه علة مع ظهور انتفاء الملازم والطريق في ذلك انما هو
في التمثيل بالعدم لا الاصل وعدم الاطلاع عليه بعد البحث والتبر ويلزم منه الانتقال من طريقة
الدوران الى طريقة التبر والتقسيم وهو كافية في التعليل وقد ترد عليه اسئلة اخرى مشهورة انها
الاعراض عن ذكرها الكفاية في ابطال الدوران بما ذكرناه فانه في غاية القوة والمتانة واذا عرفت

العلة مجموع الاوصاف توهم لاستلزام وجوب العمل بذلك وان كان مظنونا قلنا دليله ما ذكرناه وما
سيأتي في مسئلة اثبات القياس على منكريه وما يذكرونه على ذلك فسيأتي جوابه ثمة ايضا والله اعلم
المسلك السادس اثبات العلة بالشبه ويشتمل على ثلثة فصول **الفصل الاول** في حقيقة
الشبه واختلاف الناس فيه وما هو المختار فيه فنقول اعلم ان اسم الشبه وان اطلق على كل قياس يلحق
الفرع فيه بجامع يشبهه فيه غير ان ارباب الاصول اصطلحوا على تخصيصه بما تردد فيه الفرع بين
اصلين ووجد فيه المناط الموجود في كل واحد من الاصلين الا انه لشبهه احدهما في اوصاف لم يكن
من الاوصاف التي بها مناسبة للاصل الا من جهة ما هو اكثر مناسبة هو الشبه وذلك كالعبد المقتول
خطاء اذا دارت قيمته على دية الحر فانه قد اجتمع فيه مناطان متعارضان احدهما الذمية وهو مناسب
للحرية ومقتضى ذلك الزيادة الا ان مناسبة الحرية في كونه ادميا مناسبا معا قيام مناسبة للفرس في
كونه مملوكا مقوما في الاسواق فكان لمجانسته الحر الكثرة مناسبة له اولى وليس هذا من الشبه في شيء
فان كل واحد من المناطين مناسب وبما ذكر من كثرة المناسبة ان كانت موثرة ما يلبس الامر بالترجيح لاحد المناطين على الاخر وذلك لا يخرجه من المناسب وان كان يفتقر الى نوع ترجيح ومنهم من فسره
بما عرف المناط فيه قطعا غير انه يفتقر في اعتماد التصور الى تحقيقه وذلك كما في طلب المثل في جزاء
الصيد بعد ان عرف ان المثل واجب بقوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم وليس هذا ايضا من
الشبه اذ الكلام انما هو مفروض في العلة الشبهية والنظر ههنا انما هو في تحقيق الحكم الواجب وهو
الاشبه لا في تحقيق المناط وهو معلوم بدلالة ودليلان الواجب هو الاشبه انه اوجب المثل ونعلم
ان الصيد لا يماثله شيء من النعم فكان ذلك محمولا على الاشبه كيف وهو مجزوم مقطوع به والشبه مختلف
فيه وكيف يكون المتفق عليه هو نفس المختلف فيه ومنهم من فسره بما اجتمع فيه مناطان مختلفان على
سبيل الكمال الا ان احدهما اغلب من الاخر فالحكم بالاغلب حكم بالاشبه وذلك كاللعان فانه قد وجد
فيه لفظ الشهادة واليمين والايمان تغليبا لان اللعان مع اليمين لا يقبل شهادة لفسقه ولا
يمينه وهذا وان كان اقرب من المذاهب المتقدمة الا انه بها غلب احد الشائبتين فقد ظهرت
المصلحة الملازمة لها في نظرنا فيجب الحكم بها ولكنه عين خارج عن التعليل بالمناسب وذهب القاضي
ابو بكر الى تصويره بقياس الدلالة وهو جمع بين الاصل والفرع بالايناس الحكم ولكن يستلزم ايناس
الحكم وسيأتي تحقيقه في موضعه بعد ومنهم من فسره بايهام المناسبة اذ لا تظهر فيه المناسبة بوقوف
من هو اهل معرفة المناسبة عليها ذلك بل يكون ترتيب الحكم على وفقه مما يفضي الى تحصيل مقصود من
المقاصد المبينة من قبل فهو المناسب وان لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام حتى هو اهله فانا

ان يكون مع ذلك تمام ايلاف من الشارع التفات اليه في شيء من الاحكام او هو مما اقسم الشارع
الالتفات اليه في بعض الاحكام فان كان من الاول فهو الطردي الذي لا التفات اليه ومثاله ما ذكر
الشافعي مثلا في ازالة النجاسة ما يتبين الفرق بين حنفه فلا تجاوز ازالة النجاسة به كالدهن
او غلل في مسألة من الماء بالطول والقصر والسواد والبياض ونحوه وان كان الثاني فهو الشبه وذلك
لانه بالنظر الى عدم الوقوف على المناسبة فهو بعد البحث يجزم المجتهد بانتفاء مناسبته وبالنظر الى
اعتباره في بعض الاحكام يوجب ايقاف المجتهد عن الجزم بنفي المناسبة عنه فهو مشابه للمناسب في
انه غير مجزوم بنفي المناسبة عنه ومشابه للطردي في انه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه فهو دون
المناسب وفوق الطردي ولعل المستند في تسميتها شبها انما هو هذا المعنى ومثاله قول الشافعي في مسئلة
ازالة النجاسة طهارة طراد لاجل الصلوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة المحدث فان الجامع هو الطهارة
ومناسبتها المتعينين الماء فيها بعد البحث التام غير ظاهر بالنظر الى كون الشارع اعتبرها في بعض الاحكام
كمس المصحف والصلاة والطواف فيوهم اشتمالها على المناسبة على ما نقدم واعلم ان اطلاق اسم الشبه وان
كان حاصلا في هذه الصور راجعا الى الاصطلاحات اللفظية فيما اقربها الى قواعد الاصول الا ان الاصطلاح
الاخير وهو الذي ذهب اليه اكثر المحققين ويليه في القرب مذهب القاضي ابي بكر **الفصل الثاني**
في ان الشبه مع قران الحكم به دليل على كون الوصف علة وبيانه انا اذا رأينا حكما ثابتا عقيب وصفين
واحدا الوصفين يشبهه بالتقريب الاخر والاخر خلوا اما ان يكون الحكم ثابتا لمصلحة او لا لمصلحة لا جائز
ان يقال بالثاني اذ الحكم الشرعي لا يخلو عن مصلحة وان لم يكن ذلك بطريق الوجوب كما تقرر قبل فلم يبق
غير الاول وهو انه ثابت لمصلحة وتلك المصلحة لا تخلو اما ان تكون في نفس الوصف الشبهي او الطردي
لعدم مناسبتها او لاشتمال الوصف الشبهي على المصلحة اغلب على الظن من اشتمال الطردي عليها
لان الطردي مجزوم بنفي مناسبته والشبهي متردد فيه على ما تقرر واذا كان ذلك هو الغالب
على الظن فالظن معمول به في الشرعيات على ما تقدم تقريره **الفصل الثالث** زعم بعض اصحابنا
ان الشبهي اذا اعتبر جنسه في جنس الحكم دون اعتبار عينه في عينه لا يكون حجة بخلاف الوصف
المناسب مصيرا منه لان الشبهي اذا ظهر تاثير عينه في عين الحكم فالظن المستفاد منه في ادنى
درجات الظن فاذا انحط عن هذه الرتبة الى رتبة اعتبار الجنس في الجنس فقد اضمحل الظن بالكلية
لانه ليس بحجة ادنى درجات الظن سوى ما ليس بظن وما ليس بظن فليس بحجة وهذا بخلاف
المناسب فان الظن المستفاد منه باعتبار العين في العين قوي جدا فنزوله عن هذه الرتبة
الى رتبة اعتبار الجنس في الجنس وان فات معه ذلك الظن الغالب فقد بقي له اصل الظن فكان

الطرد والعكس لا يصلح دليلا على العلية فالاطراد بانفراده اولى ان لا يكون دليلا نظرا الى ان الاطراد عبارة
عن السلامة عن النقض المفسد والسلامة عن مفسد واحد غير موجب للتصحيح **خاتمة** في انواع النظر
والاجتهاد في مناط الحكم وهو العلة لما كانت العلة منطاط الحكم ومناطه في النظر والاجتهاد فيه اما
في التحقيق المناط او تنقيحه او تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر في معرفة وجود العلة في احاد الصور بعد
معرفتها في نفسها وسواء كانت معروفة بنص او اجماع او استنباط اما اذا كانت معروفة بالنص فكما في جهة
القبلة فانه مناط وجوب في استقبالها وهي معروفة بايماء النص وهو قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره
وكون هذه الجهة هي جهة القبلة في حالة الاشتباه فمظنون الاجتهاد والنظر في الامارات واما اذا كانت
مظنونة بالاستنباط فكالشدة المطربة فانها مناط تحريم الشرب في الخمر فالنظر في معرفتها في النبيذ
هو تحقيق المناط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج بتحقيق المناط اذا كانت العلة فيه معلومة بنص او
اجماع وانما الخلاف فيه فيما اذا كان مصدر معرفتها الاستنباط واما تنقيح المناط فهو النظر والاجتهاد
في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف ما لا مدخل له في الاعتبار مما اقترن به من الاوصاف
كل واحد بطريقه كما علم فيما تقدم كما ذكرناه من التعليل بالوقاع في قضية الاعرابي فانه وان كان موصلا
اليه بالنص غير انه يفتقر في معرفته عينا الى حذف كل ما اقترن به من الاوصاف عن درجة الاعتبار الى
والاجتهاد وذلك بان يتبين ان كونه اعرابيا وكونه شخصا معينا وان كون ذلك الزمان وذلك الشهر
بخصوصه وذلك بعينه وكون الموطوءة زوجة وامرأة معينة لا مدخل له في التاثير بما ساعد من
الادلة في ذلك حتى يتعدى الى كل من وطئ في نهار رمضان عامدا وهو مكلف صائم وهذا النوع
وان اقرب اكثر من الفياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر والاجتهاد في اثبات كون
الشدة المطربة علة لتحريم الخمر وكون العمد والعدوان علة لوجوب القصاص في المحدد وكون الطعم
علة بالفضل في البر ونحوه حتى يقاس عليه كل ما ساواه في علته هذا في الرتبة دون النوعين الاولين
ولذلك انكره اهل الظاهر والشيعة وطائفة من المعتزلة البغداديين **الباب الثالث** في احكام
القياس وانواعه وهي خمسة قسم القسمة **الاولى** القياس ينقسم الى ما المعنى الجامع باقتضاء الحكم في الفرع
اظهر منه في الاصل والى ما هو مساو والى ما هو ادنى فالاول كتحريم ضرب الوالدين بالقسمة الى تحريم
التأفيف لهما وما هو في معناه سواء كان قطعيا او ظنيا كما سيأتي تقريره في مسائل المفهوم وان كان الثاني
فكالمحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب التشريك على المعتق فكالمحاق نجاسة الماء بنصيب الماء فيه بجامع
نجاسة البول فيه ونحوه وان كان الثالث فكالحاق النبيذ بالخمر في تحريم الشرب والحاق المحدد بنوع
غير ان هذا النوع الثالث يتفق على كونه قياسا ومختلف في النوعين الاولين القسمة **الثانية** القياس ينقسم

الى جلي وخفي فالجلي ما كانت العلة فيه منصوصة او غير منصوصة غير ان الفارق بين الاصل والفرع مقطوع
بنفي تاثيره فالاول كالحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما بعلة كون الاذى محرما والثاني كالحاق
الامة بالعبد في تقويم النصيب حيث عرفنا انه لا فارق بينهما سوى الذكورة في الاصل والانوثة في الفرع
وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في احكام العتق خاصة واما الخفي فما كانت العلة فيه مستنبطة من
حكم الاصل كقياس المنتقل على المحدد ونحوه القسمة **الثالثة** القياس ينقسم الى موثر وملايم اما الموثر
فانه يطلق باعتبارين الاول ما كانت العلة الجامعة فيه منصوصة بالصريح او الايماء او مجمعا عليها
والثاني ما اثر عين الوصف الجامع في عين الحكم او جنسه في جنس الحكم او جنسه في عين الحكم اما الملايم فما
اثر في جنسه في جنس الحكم كما سيأتي تحقيقه ومن الناس من جعل الموثر من هذه الاقسام ما اثر عينه في عين
الحكم لا غير والملايم ما بعده من الاقسام القسمة **الرابعة** القياس ينقسم الى قياس علة ودلالة والقياس في معنى
الاصل وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون الوصف الجامع بين الاصل والفرع قد صرح به الامام بصريح فانه صرح
به فلا يخلو اما ان يكون هو العلة الباعثة على الحكم في الاصل او لا يكون هو العلة بل هو دليل عليها فان كان
الاول فيسمى قياس العلة وذلك كالجمع بين النبيذ والخمر في تحريم الشرب بواسطة الشدة المطربة ونحوه
وانما سمي قياس العلة للتصريح فيه بالعلة وان كان الثاني فيسمى قياس الدلالة وذلك كالجمع بين النبيذ
والخمر بالرائحة الفائحة الملازمة الشدة المطربة والجمع بين الاصل والفرع باحد موجبي العلة في الاصل
استدلالا به على الموجب الاخر كما في الجمع بين قطع الجماعة لليد الواحد وقتل الجماعة الواحد في وجوب القصاص
عليهم بواسطة الاشتراك في وجوب الدية عليهم بتقدير انجابها واما ان كان الوصف الجامع لم يصرح به
في القياس كما في الحاق الامة بالعبد في تقويم نصيب الشريك على المعتق بواسطة نفي الفارق بينهما فيسمى
القياس في معنى الاصل القسمة **الخامسة** القياس لا يخلو اما ان يكون طريق اثبات العلة المستنبطة فيه
المناسبة او الشبه والسبر والتقسيم او الطرد والعكس كما سيأتي تحقيقه فان كان الاول فيسمى قياس المناسبة
وان كان الثاني فيسمى قياس الشبه وان كان الثالث فيسمى قياس السبر وان كان الرابع فيسمى قياس
الاطراد **المناسب الرابع** في انواع الخلاف في القياس واثباته على منكريه وفيه ست مسائل **المسئلة**
الاولى يجوز التعبد بالقياس في الشرعيات عقلا وبه قال الشافعي والتابعين والشافعي رضي
الله عنهم وابو حنيفة مالك واحمد بن حنبل واكثر الفقهاء والمتكلمين وقالت الشيعة والنظام وجماعة
من معتزلة بغداد كجعفر بن الاشكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب بالحالة التعبد به عقلا وان اختلفوا
في ماهية الحالة العقلية كما يتبين قال القفال من اصحاب الشافعي وابو حسين البصري من المعتزلة
بان العقل موجب لورود التعبد بالقياس والمختار انما هو الجواز ويدل على ذلك الاجمال والتفصيل

اما الاجمال فهو انه لا خلاف بين العقلاء انه يحسن من الشارع ان ينص ويقول لا يقضين القاضي وهو غضبان
لان الغضب غاية جيشان اضطراب رأيه نفسه ويكون على الغضب ما كان في معناه كالجوع والعطش والاعياء
المفرط وان يقول حرمت عليكم شرب الخمر ومهما غلب على ظنوكم ان علة التحريم الشدة المطربة الصادة
عن ذكر الله المفضية الى وقوع الفتن والعداوة والبغضاء لتعميمها على العقل فقيسوا عليها كل ما في معناها
من النبيذ وغيره ولو كان ذلك ممنوعا عقلا لما حسن ورود الشرع بذلك وانما من جهة التفصيل فوجهين
الاول هو ان العاقل اذا نظر واستدلال اورث بالامارات الخاصة المدلولات الغائية وذلك كمن رأى
جدارا مائلا منشقا فانه يحكم بهدمه او رأى غيما رطبا وهو بارد راكم يتزول المطر او رأى فتاة حاملا
من بيت فيه قيل وفي بيت سكانه محصنة بالدم حكم بكونه تائلا فاذا رأى الشارع قد اثبت حكما في صورة من
الصور ورأى معنى يصلح ان يكون داعيا الى اثبات ذلك الحكم ولم يظهر ما يبطله بعد البحث التام والنظر الكامل
فانه يغلب على ظنه ان الحكم يثبت لو اذا وجد ذلك الوصف في صورة اخرى غير الصورة المنصوص عليها
ولم يظهر له ايضا ما يعارضه فانه يغلب على الظن ثبوت الحكم به في حقنا وقد علمنا ان مخالفة حكم الله تعالى سبب
للعقاب والعقل يرجح فعل ما ظن فيه المصلحة ودفع المضرة على تركه ولا معنى للجواز العقلي سوى ذلك الثاني
ان التعبد بالقياس فيه مصلحة لا تحصل دونه وهي ثواب المجتهد على اجتهاده واعمال فكره وبحثه في استخراج
علة الحكم المنصوص لمتعبدية الى محل اخر على ما قال عليه الصلوة والسلام ثوابك على قدر نصبك وما كان كذلك
الى تحصيله مصلحة المكلفين فالعقل لا يحيله بل يجوزه فان قيل ما ذكرتم من جواز التعبد بالقياس بناء على ظن
حصول المصلحة ودفع المضرة انما يحسن اذا لم يكن الوصول الى ذلك بطريق يقيني واما اذا امكن فلا وذلك لانه
مهما امكن الوصول الى المطلوب بطريق يؤمن فيه من الخطاء العقل يمنع من سلوك طريق لا يؤمن فيه الخطاء فانا
لم يثبتوا انه لم يوجد دليل شرعي قاطع يدل على ذلك من كتاب او سنة او اجماع امة فاتباع الظن يكون
ممتنعا عقلا سلمنا انه لم يوجد دليل قطعي على ذلك لكن انما يسوغ العقل التمسك بالظن اذا لم يوجد دليل
ظني راجح على ظن القياس مفض الى حكم القياس والا كان العمل بما الخطا فيه اقرب تمارات وهو ممتنع عقلا
سلمنا دلالة ما ذكرتم على تجويز العقل لذلك عينا انه منقوض ومعارض اما النقض فيصور منها ان قول
الشاهد الواحد بل العبيد والنساء المتمحضات في محترف المالية والدماء والفروج بل الفساق مغلب
على ظن القاضي الصدق ومع ذلك لا يجوز له العمل به ومنها ان مدعي الشرع اذا غلب على الظن صدقه
من غير دلالة المعجزة عليه لا يجوز له اتباعه والعمل بقوله ومنها ان المصالح المرسلة وان غلبت على الظن
لا يجوز العمل بها ومنها انه لو اشتبهت رضيعة بعشر اجنبيات او ميتة بعشر مذكيات لم يجز مد
اليد الى واحدة منها وان وجدت علامات مغلبة على الظن واما المعارضة فمن جهة وعشرين

الاول قال النظام ان العقل يقتضي التسوية بين المتماثلات واحكامها والاختلاف بين المختلفات واحكامها
والشارع فقد رأيناه فرق بين المتماثلات وجمع بين المختلفات وهو على خلاف مقتضى العقل وذلك يدل
على ان القياس الشرعي غير وارد على مذاق العقل فلا يكون العقل مجوزا له اما تفرقته بين المتماثلات فانه
فرض العقل من الماء وابطل الصوم باذاله عمدا دون البول والذنب واوجب غسل الثوب من بول الصبية والذي
من بول الغلام ونقض من عدد الرباعية في حق المسافر والخطر دون الشابة واوجب الصوم على الحائض دون
الصلوة مع ان الصلوة اولى بالمحافظة عليها وحرم النظر الى العجوز القبيحة المنظر واباحه في حالة الحيض
القذف بالكفر وقبل في القتل شاهدين دون الزنا وجلد ناذف الحر الفاسق دون العبد العفيف وفرق في
العدة بين الموت والطلاق مع استوائهما في الرحم فيهما وجعل استبراء الرحم بحيضة واحدة في حق الامة وبحيضة
المطلقة بثلاث حيضات واوجب تطهير غير الموضع الذي خرجت منه الريح مع ان القياس كان مقتضيا
للتسوية في جميع هذه الصور بل ربما كان بعض الصور التي لم يثبت فيها الحكم اولى مما ثبت فيها واما تسويته
بين المختلفات فانه فرق بين قتل الصيد عمدا وخطأ في ايجاب الجزاء وفرق في ايجاب القتل بين الردة
والزنى وسوى في ايجاب الكفارة بين قتل النفس والوطي في رمضان وبين الظهار مع الاختلاف وذلك مما
يبطل الاعتياد بالامثال وامتناع العمل بالقياس الثاني قالت الشيعة ان القول بالتعبد بالقياس يفضي
الى الاختلاف ذلك وعندما اذا ظهر لكل واحد من المجتهدين قياس تقتضيه نقيض حكم الاخر لاختلاف
الناس من الدين لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقوله تعالى وان اتبعوا الذين ولا
تفرقوا فيه وقوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وقوله ان الذين فارقوا دينهم وكانوا شيعا وقوله
ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا ذكر ذلك في معرض الذم ولازم عليها كونه من الدين وقد ذم الصحابة
الاختلاف حتى قال عمر لا تختلفوا فانكم ان اختلفتم كان من بعدكم اشد اختلافا وانه لما سمع ابن مسعود
وابي بن كعب يختلفان في صلوة الرجل في الثوب الواحد والثوب بين صعد المنبر وقال رجلان من
اصحاب رسول الله صلعم اختلفا فهلكا يعني يصيد المسلمين يسمع اثنين يختلفان بعد مقامي هذا
الا فعلت وصنعت وقال جرير بن كليب رأيت عمر بن عبد العزيز وعلي يأمر بها فقلت ان بنيكما لشر او
كتب على الى قضاة ايام خلافته ان اقضوا كما كنتم تقضون فان اكره الخلاف وارجو ان اموت كما مات
اصحابي الثالث انه اذا اختلفنا لا تسوية في نظر المجتهدين فاما ان يقال بان كل مجتهد مصيب فيلزم
منه ان يكون الشيء ونقيضه حقا وهو محال واما ان يقال بان المصيب واحد وهو ايضا محال فانه ليس
تصويب احد الظنين مع استوائهما دون الاخر اولى من العكس الرابع قال التيمي اوتيت جوامع الكلم
واحضرت الي الكلمة اختصارا فلو كان التنصيص منه على الاشياء الستة الربوية مقصدا لقياس ما عداها

من المطعومات عليها مع انه كان قادرا على اهراقه بالخلاف والجهل ادق وهو ان يقول حرمت الربا
في كل مطعوم لكان عدولا منه عن الظاهر المفهم الى الخفي الموهم وهو غير لائق بفصاحته وحكمته وهو
خلاف مقتضى الخامس ان الحكم في اصل القياس ان كان ثابتا بالنص امتنع اثباته في الفرع لعدم وجود النص في
الفرع وامتناع ثبوته فيه بغير طريق حكم الاصل والا لكان تابعا للاصل ولازما له وان كان ثابتا بالعلة فهو
ممتنع لوجهين الاول ان الحكم في الاصل مقطوع والعلة مظنونة والمقطوع به لا يثبت بالمظنون الثاني ان
العلة في الاصل حكم الاصل ومتفرعة عليه والمتفرع عن الشيء لا يكون مثبتا لذلك الشيء والا لكان دورا
ممتنعا السادس انه لو كانت العلة منصوصة كما لو قال حرمت الربا في البر لكونه مطعوما فانه لا يقتضي التحريم
في غير البر فالمستنطة اولى بعدم التعدية وبيانه ان المنصوصة لا تقتضي التحريم في غير محل النص بصريح دلالة
اللفظ عن ذلك ولهذا لو قال اعتقت كل عبد لي اسود عتق كل السود من عبيده ولو قال اعتقت عبدي
سالما لم يعتق اولى اطلقه فانه لا يعتق غانم وان كان اسود او امر سالم واسواء خلقا السابع ان حكم القياس
اما ان يكون موافقا للبراءة الاصلية او مخالفا لها فان كان الاول لم يكن القياس مفيدا لانه لو قدر عدمه كان مقتضاه
متحققا بالبراءة الاصلية وان كان الثاني فهو ممتنع لان البراءة الاصلية مستدعية والقياس مظنون
والدعيين يمتنع مخالفته بالظن الثامن انه لو جاز التعبد بالقياس عقلا في الفروع لظن المصلحة لجاز مثل ذلك
في اصول الاديان وهو محال لما فيه من التسلسل الممتنع التاسع ان الشرعيات مصالح فلو جاز اثباتها بالقياس
لجاز ان نتعبد بالاخبار عن كون يد في الدار عند غلبة الظن بكونه فيها بالامارات وهو ممتنع العاشر
ان الرجم بالظن جهل لا صلاح للخلق في اقدامهم ورطة الجهل حتى يتحفظوا منه ويحكموا بما يجوز ان يكون
مخالفا لحكم الله تعالى الحادي عشر انه لا يستقيم قياس الا بعلة والعلة ما توجب الحكم بذاتها وعلل الشرع ليست
كذلك فلا قياس الثاني عشر ان حكم الله تعالى حينئذ وذلك انما يعرف بالتوقيف لا بالقياس لان القياس من فعلنا
لا من توقيف الشارع الثالث عشر ان علل الاحكام الشرعية لا تعرف الا بالنصوص فكذلك حقيقتها كالمدركات
فان جليها وخفيها لا يدرك بغير الحس الرابع عشر انه لو كان للشرعيات علل للاستحالة انفكاكها عن حكمها
كما في العلل العقلية فانه يستحيل انفكاك الحركة القائمة بالجسم عن كونه متحركا لما كانت الحركة علة لكونه
متحركا وذلك يوجب ثبوت الاحكام الشرعية بل ووجود الشرع لتقدم العلل العقلية وهو محال الخامس عشر انه
لو كان القياس صحيحا لكان حجة مع النص وذلك ممتنع بالاجماع السادس عشر انه لا بد وان يقع
في مقابلة النص والمنظور فيه ليس سوى النص والحكم وهو الواجب والحرام مثلا وليس المنظور فيه هو
النص اذ هو غير متناول للفروع والحكم وهو الواجب والحرام مثلا وليس المنظور فيه هو النص اذ هو غير
متناول للفروع والحكم فهو فعل المكلف ويلزم من ذلك انه اذا لم يوجد فعل المكلف اذ لا يصح القياس

ويلزم

ويلزم من فساد الامرين فساد القياس الشرعي السابع عشر انه لو جاز التعبد بتحريم شيء او وجوبه عند ظننا
انه مشابه لمحل محرم او واجب بناء على امارة لجاز ان يتعبد بذلك عند ظننا المشابهة من غير امارة وهو
محال الثامن عشر انه لو جاز التعبد بالقياس الشرعي لكان على علية دلالة والدلالة عليها اما النص او العلة
المستنبطة اذ ليس فيها اختلاف غير منصوصة واما العادات والعادات لا تكون مثبتة للاحكام الشرعية فلا تكون
مثبتة لا اما ذاتها التاسع عشر لو كانت المعاني المنتزعة من الاصول ادلة على ثبوت الاحكام في الفروع لم يقف
كونها ادلة على شيء سواها كما في التصريح والاتفاق واقع على احتياج المستنبطة الى دليل والمحتاج الى الدليل لا يكون
دليلا كما قبل الاحكام العشرون انه اذا غلب على الظن بالفضل فاما ان يكونه مطعوم جنس او مكيل جنس او
قوتا او ما لا بد منه وغاية المصلحة في ذلك هي مصلحة في تحريم بيع ما هذه صفته الحادي والعشرون انه لو صح
معرفة الحكم الشرعي مع كونه غيبيا بالقياس لصح معرفة الامور الغيبية بالقياس وهو محال الثاني والعشرون ان
القياس فعل القايس وذلك مما لا يجوز ان يتوصل به الى معرفة المصالح الثالث والعشرون ان القياس لا بد فيه
من علة مستنبطة من حكم الاصل والحكم في الاصل جاز ان يكون معللا وجاز ان لا يكون معللا وبتقدير كونه
معللا احتمل ان يكون الحكم ثابتا بغيرها استنبط وبتقدير ان يكون ثابتا بها استنبط احتمل ان لا يكون متحققا في
الفرع اذا كان وجوده فيه ظنيا وها هنا شانه لا يصلح للدلالة الرابع والعشرون انه لو جاز التعبد بالقياس
انتهى ذلك الى تقابل الادلة وتكافئها وان يكون الرب تعالى موجبا للشيء ومحرما له وهو محال على الله تعالى
وبيان ذلك انه قد يتردد الفرع بين اصلين حكم احدهما المحل والاخر المحرمة واذا ظهر في نظر المجتهد شبه
الفرع بكل واحد منهما لزم الحكم بالمحل والحرمة في شيء واحد وهو محال الخامس والعشرون ان القياس لا بد
فيه من علة جامعة والعلل الشرعية لا بد وان تكون على وزان العلل العقلية والعلة الشرعية يجوز عند
القايلين بالقياس ان تكون ذات اوصاف والعلة العقلية ليست كذلك فانها تشتغل بمحلها كاشتغال
الحركة بكون محل الذي قامت به متحركا واشتغال السواد بكون محله اسود ونحوه واما من زعم ان العقل
موجب للتعبد بالقياس الشرعي فقد احتج بثلاث شبه الاولى ان الانبياء عليهم الصلوة والسلام مامورون
بتعميم الحكم في كل صورة والصورة لا نهاية لها فلا يمكن احاطة النصوص بها فانتفى العقل وجوب التعبد
بالقياس الثانية اذا غلب على الظن ان المصلحة في اثبات الحكم بالقياس وانها تفي للقرب فيجب اتباعه
عقلا تحصيلا للمصلحة ودفعا للمضرة كما يجب القيام من تحت حايط ظن سقوطه ولقوله وان جاز ان يكون
السلامة في القعود والهلاك في النهوض الثالثة ان العلل الشرعية ومناسبتها للاحكام مدركة بالعقل فكان
العقل موجبا لورود التعبد بها كما يوجب احكام العلل العقلية والجواب عن السؤال الاول انه اذا سلم
ان القياس مفيد للظن وجود مختلفين وبالنسبة الى شخص واحد في حالتين مختلفتين وكيف اذ كرب

البعر في حق من غلب على ظنه السلامة وتحريمه في حق من غلب على ظنه الهلاك وهذا الخلاف للقضايا
العقلية وما الحق فيه في نفس الامر لا يكون الا واحد معينا كحدوث العالم وقدمه ووجوب الصانع وغيره
وعن الرابعة من وجهين الاول انه لو كان العدول من احد الطريقين واثباتها الى اذناها تاما يمتنع ويخل
بالبلاغة لما ساغ ورود الكتاب بالالفاظ المحتملة ولما ساغ ايضا مثل ذلك من الرسول وسلم مع امكان
الاتيان بالفاظ صريحة تامة على الفرض المطلوب وهو ممتنع خلاف الواقع الوجه الثاني انه غير بعيد ان
يكون الله تعالى ورسوله قد علما انه في التعبد بالقياس والاجتهاد مصلحة للمكلفين لا تحصل من التنصيص
وذلك لسبب بعث دواعيهم على الاجتهاد طلبا لزيادة الثواب الحاصل به على ما نطق به النص في حق عامة
حتى يفنى الشريعة مستمرة غضة طرية وعن الخامسة ان الحكم في الاصل وان كان ثابتا بالنص او الاجماع
لا بالعلة وان ذلك غير متحقق في الفرع فلا نسلم وجوب ثبوت الحكم في الفرع بمثل طريق اثبات حكم الاصل
بل امكن ان يكون اثبات الحكم في الاصل مع كونه مقطوعا بدليل مقطوع به وفي الفرع بوجه ما كان قد ظهر
كونه باعثا على الحكم في الاصل ولا يلزم من كون الفرع تابعا في حكم الاصل اتحاد الطريق المثبت للحكم فيهما والا لكان
احدهما تابعا للاخر البتة محققة لمجرد اثبات الحكم في الفرع بما ظهر كونه باعثا على الحكم في الاصل وعن
السادسة من وجهين الاول ان بعضهم ان علم قطعا قصده للسواد عتق كل عبد اسود وقال بعضهم لا يكفي
مجرد القصد بل لا يقع ذلك ان ينوي بهذا اللفظ عتق جميع السودان فانه كاف في عتق كل عبد له اسود وغالب
اطلاق اللفظ الخاص وارادة العام وهو سائغ لغة كما حل قوله تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم على النهي عن
الاكل الخاص للعام وكما حمل قول القائل لله لا اكلت فلان خبزا كاشربة مرمانه جرعة اذا قصد به دفع المنة
على خذ الدقائق وغيرها من العروض حتى انه يحنث بكل ذلك وقال بعضهم لا يكفي ذلك لان مجرد
النية والارادة لذلك غير كافية في العتق بل ان قال مع ذلك وقيسوا عليه كل اسود عتق كل عبد اسود له
وهذا لغوا خبثا والقيرفي من اصحاب الشافعي رضي الله عنه وهو اقرب من الذي قبله الثاني لا يلزم
من امتناع التعدية ههنا امتناع التعدية في العلل المستنبطة الشرعية وذلك لان العتق من باب
التصرف في املاك العبيد بالزوال وكذلك في الاحكام الشرعية وعند ذلك فلا يلزم من امتناع
التعدية ههنا مبالغة في صيانة ملك كمثله في الاحكام العينية الشرعية ولهذا فانه لو اجتمع في المحل الواحد
حقان لله تعالى وللادمي مقتضى المحل من استيفائهما كالوجب القتل على شخص والردة بالقتل الموجب
للقصاص فانه يقدم حق الله الادمي على حق الله تعالى ويقتل قصاصا لا بالردة ولهذا حرما صل اللغة مثل ذلك
وعدوه خطأ لا يقتضي زوال الملك الادمي قصاصا لا بالردة ولهذا فانه لو قال القائل لعبده لا تاكل هذا
الطعام فانه مسموع فان اهل اللغة يعدونه الى كل ما هو من جنسه مشاركا له في العلة وعلى هذا

نقول انه لو قال لوكيله بع هذا العبد لسواده او لسوء خلقه وكان قد قال له مهما ظهر لك رضائي
من التصرفات بقرائن الاحوال دون صريح الاقوال فانه تعلم علم ان العلة في اطلاق البيع السواد وسوء
الخلق خاصة فله بيع كل ما شاركه في تلك العلة على وفاق ذلك في الشرع وعن السابعة انها منقوضة بمخالفة
الرواة الاصلية بالنصوص الظنية وبالاقوال بالشهادة والفتوى وغير ذلك وعن الثامنة انه لو لم ينص
بالحكم في اصول الاقيسة والا كان التعبد باثبات احكامها بالقياس على اصل اخر جائز وان امتنع ذلك
لما فيه من التسلسل فلا يرد به التعبد للاستحالة في نفسه وعن التاسعة انه لا يمتنع في العقل ايضا ورود
التعبد بالاخبار عن كون زيد في الدار عن ظن اذا ظهرت امارة كونه في الدار وعن العاشرة انها مبنية
على فاسد اصول الجمهور في وجوب رعاية المصلحة فلا يمتنع ان يكون في التعبد بالقياس مصلحة وقد ستاثر
الرب تعالى بالعلم بها كيف وان ما ذكروه منقوض بورود التعبد بالنصوص الظنية وقبول الشهادة والاجتهاد
في القبلة حالة الاشتباه وبقبول قول العدل في فتح المتلفات واروش الجنايات وتقدير النفقات وعن
الحادية عشرة ان العلة في القياس انما هي بمعنى الامارة والعلامة على الحكم في الفرع وذلك مما لا يمتنع التعبد
باتباعه ولهذا فانه لو قال الشارع مهما رايتم وصف الشدة المطربة فاعلموا اني قضيت بتحريم ذلك
المشتد المطرب كان واجبا الاتباع وعن الثانية عشرة انه مهما لم يقم دليل يدل على وجوب التعبد بالقياس
من نص او اجماع فانا لا نثبت به الحكم ولا ننفيه وان كان يجوز ورود التعبد به عقلا فاذا قال الشارع
قد تعبدتكم بالقياس فمهما رايتم الحكم قد ثبت وجوبه وغلب على ظنكم انه ثبت لعلة وانها متحققة في
اخرى فقيسوها كان ذلك اخبارا عن اثبات الحكم في الفرع وان لم يرد مثل هذا النص فانعقاد الاجماع
على ذلك يكون كافيا فيه وعن الثالثة عشرة انها قياس غير علل من غير جامع فلا يصح وقد اجاب بعضهم بان كثير
الرعاف الواقع في الماء يعلم بالادراك وخفيه انما يعلم باخبار من شاهده لا بنفس الادراك وليس بحق
فان الخبر مستند الى المشاهدة فان قيل الحكم في الفرع ايضا مستند الى الحكم الثابت بالنص فكان حكم
الاحكام وخفيها مستندا الى النص قبل النص الوارد في الاصل لم يكن واردا في الفرع ولو ورد في الفرع لما احتيج
الى القياس وعن الرابعة عشرة انا لا نسلم ان كون المتحرك متحركا يزيد على قيام الحركة بالمحل فلا علة ولا
معلول وان سلمنا ان المتحركية معللة بالحركة ولكن ما ذكرتموه تمثيل من غير جامع وذلك لان اسم العلة مشترك
بين العلة العقلية والعلة الشرعية لان العلة العقلية مقتضية للحكم بذاتها لا بوضع بخلاف العلة الشرعية
فانها بمعنى الامارة والعلامة او بمعنى الباعث ولا يمتنع ان يكون الوصف علامة على الحكم في بعض الازمان دون
البعض اتباعا لوضع الشارع ولا يمتنع ان يكون الوصف باعثا لما يختص به من المصلحة في بعض الازمان
دون البعض كما احيت الخمس في زمان وحرمت في زمان وجوز الصوم في زمان وحرم في زمان ويكون مثالا

معرفة ذلك اعتبار الشارع للوصف في وقت والغاؤه في وقت آخر وعن الخامسة عشرة ان القياس عند نا حجة
مع نص الموافق ولا يلزم ان يكون حجة مع النص المخالف الراجح بدليل خبر الواحد فانه حجة وان لم يكن حجة مع النص
المخالف الراجح وعن السادسة عشرة ان نظر القياس في الفرع وان لم يكن في دلالة النص فهو ناظر في المعنى الجامع
والدلالة على علية وفي الحكم وفي الفرع وليس الحكم هو فعل المكلف بل الحكم انما هو الوجوب او التحريم المتعلق
بفعله وعن السابعة عشرة انه ان غلب على الظن المشابهة شيء فيثبت محرما وما كان ذلك من غير امارة
فالعقل يجوز ورود الشرع بالتعبد بتحريمه وان لم يرد الشرع به وعن الثامنة عشرة بمنع الحصر فيما ذكروه وما
المانع من طريق اخر يعرف كون الوصف الجامع العلة من الايماء وغيره من طرق التخريج كما عرف وعن التاسعة
عشرة ان العلل المستنبطة من الاصول وان كانت ادلة على الاحكام في الفروع ولكن ادلة لذواتها وصفات انفسها
الذاتية كما في العلل العقلية بل انما كانت ادلة بالوضع والتوقيف وجعل الشارع لها ادلة فلذلك افتقرت في
جعلها ادلة الى غيرها وعن العشرين ان الكلام في هذه المسئلة غير محقق بتصحيح القياس فيما جاء النصوص انما
هو في جواز ورود التعبد بالقياس في الجملة كيف وان الوجه في ظهور المصلحة في التعليل بمطعوم جنس او كيله
جنس او غير ذلك مما قد تكلف بيانه في مسايل الفروع فعلى الناظر في ذلك بالاعتبار حتى ان كل حالم يظهر
فيه وجه المصلحة ولا رفع المفسدة من الاوصاف المستنبطة بدليله فالقياس فيه غير جايز وعن الحادية
والعشرين ان كل ما هو غيب عينا لو جعل الله عليه امارة تدل عليه كما جعل ذلك في الاحكام الشرعية كان
الحكم في معرفته كما في الاحكام وحيث لم يجعل له امارة تدل عليه لم يكن معلوما وعن الثانية والعشرين لا نسلم
ان التوصل الى معرفة المصالح بفعل القياس وانما فعل القايس هو اثبات مثل حكم الاصل في الفرع تبع لمعرفة المصلحة
الماخوذة من حكم الاصل وعن الثالثة والعشرين انه متى غلب على ظن القايس كون الحكم معللا وظهرت له
علته في نظره مجردة عن المعارض ومتحقق وجودها في الفرع كان له القياس وما لا فلا عن الرابعة والعشرين
انه مهما تقابل في نظر القايس قياسان على التعليل والتحريم مثلا فكل واحد من العلتين غير موجبة
بحكمها لذاتها فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين وعلى هذا ان ترجحت احداهما على الاخرى كما يعمل بها وان
تعارضا من كل وجه امكن ان يقال بالوقف الى حين ظهور الترجيح وامكن ان يقال بتخيير المجتهد في
العمل بان القياسين بناء على ما عرف من مذهب الشافعي رضي الله عنهم واحمد حنبل وعن الخامسة والعشرين
لا نسلم ان العلل الشرعية على وزان العلل العقلية وانما هي بمعنى الامارات والعلامات وما كان بمعنى الامارة
والعلامة لا يمتنع ان يكون الظن الحاصل منه من مجموع اوصاف لا يشتغل البعض بها وذلك كالظن
الحاصل بنزول المطر فانه عند طلوع الغيم وتكاثفه ووقوع من الارض وهبوب الهواء البارد وكذلك
ظن سقوط الجدار بميله وانشقاقه وتحمل اجزائه الى غير ذلك والجواب عن الشبهة الاولى

المقابلين يكون العقل موجبا لورود التعبد بالقياس اذ الذي لا يتناهى انما هو الجزئيات الداخلة
تحت الاجناس الكلية فلا نسلم انها غير متناهية وعلى هذا فقد امكن التنصيص على كل واحد من الاجناس
بان يقول الشارع كل مطعوم ربوي وكل مسكر حرام وكل قاتل عمدا عدوانا مقتول وكل سارق من حرز مثله
لا شبهة له فيه مقطوع الى نظايره والحكم في كل صورة من جزئيات ذلك الجنس يكون ثابتا بالنص وان افتقرنا
فيه الى الاجتهاد فيما دراج كل واحد تحت جنسه ليتم اثبات الحكم فيه بالنص فذلك انما هو من باب تحقيق
متعلق بالحكم لا انه قياس وعلى هذا فلا حاجة الى القياس وان سلمنا امتناع التعميم بغير القياس فانما يجب التعبد
ان لو كان النبي مكلفا بالتعميم وهو غير مسلم بل امكن ان يقال انه انما كلف بما يعتقد على تبليغه بطريق المخاطبة
وما ذكروه فمبني على وجوب رعاية الصلاح والاصلح وهو غير مسلم على ما عرفناه في الكلام وعن الثانية انها
مبنية على كون العقل موجبا وعلى وجوب رعاية المصلحة وهما باطلان على ما عرف وان سلمنا ان العقل موجب عند
ظهور المصلحة في نظر العاقل ولكن متى ذلك كان علم الله تعالى متعلقا بما ظنه العبد او على خلافه الاول مسلم والثاني ممنوع
وعند ذلك فمن الجايز ان يكون الرب تعالى قد علم انه لا مصلحة للمكلفين في القياس وانه مضر في حقهم على خلاف ظن
العبد ومع ذلك فلا يكون العقل موجبا للقياس واذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلم وقد بينا امكان ذلك
في دفع الشبهة التي قبلها وعن الثالثة انها مبنية على كون العقل موجبا وعلى وجوب رعاية المصلحة وعلى انه لا طريق
الى معرفة الحكم في الفرع سوى القياس وعلى ان الله تعالى عالم بان المصلحة في القياس كما علم العبد وكل ذلك ممنوع انما
فان العلة الجامعة فلا يكون طريق اثباتها المناسبة كما سبق تعريفه وبتقدير ان يكون لا طريق سوى المناسبة
وانه لا طريق الى معرفتها الا بالعقل فلا نسلم انه يلزم من ذلك وجوب التعبد بها عقلا وما ذكروه من العلل
العقلية مبني على العلة والمعلول العقليين وهو غير مسلم وبتقدير تحقق ذلك فالعقل انما يقتضي علية
معلول العلة العقلية لها لكن فما مقتضية لمعلولها بذلك ولا كذلك العلل الشرعية فانها انما كانت عللا
بمعنى الامارات والعلامات فلا يصح القياس

الذين اتفقوا على جواز التعبد بالقياس عقلا

اختلفوا فمنهم من قال لم يرد التعبد الشرعي به بل ورد حجة كذا ودين على الاصح وابنه والقاساني والنهرواني
ولم يقضوا بوقوع ذلك الا فيما كان علته منصوصة او موما اليها وذهب الباقون الى التعبد الشرعي به واقع
بدليل السمع واختلفوا في وقوعه بدليل العقل كما بيناه في المسئلة المتقدمة واومأنا الى ابطاله ثم الدليل السمعي
هل هو قاطع او ظني واختلفوا فيه فقال الاكثر انه قطعي وبه قال الحسين البصري فانه قال انه ظني وهو
المختار وقد احتج على ذلك بحجج ضعيفة لا تبقى من الاشارة اليها والتنبيه على ضعفها شيء نذكر بعد ذلك ما
هو المختار فيها الكتابة واجماعية ومعنوية اما الكتابية فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول ووجه الاحتجاج بهذه الاية

الله ورسوله والمراد من ذلك انما هو امتثال امرهما ونهيهما فقوله ثانيا وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
والظاهر من الرد هو القياس ولانه لو اراد به اتباع اوامرهما ونواهيهما لكان ذلك تكرارا لما مر بين الا ان يكون
المراد به الرد الى ما استنبط من الامر والنهي ولقائل ان يقول لا نسلم ان المراد من قوله ثم فردوه القياس على المراد منه
ورسوله بل امكن ان يكون المراد البحث على كون المتنازع فيه مامورا ومنهيا حتى يذهب تحت قوله اطيعوا الله
ورسوله فالامر الاول بالطاعة للامر والنهي والثاني بالبحث عن المتنازع فيه هل هو مامور او منهي او لا
فلا تكرار وانما يكون حمل الرد على القياس مع كونه مختلفا في الاحتجاج به ان لو تعذر حمل لفظ الرد على غيره
وليس متعذر وان سلمنا امتناع حمله على البحث عن كون المتنازع فيه مامورا او منهيا فامكان ان يكون
المراد اطيعوا الله واطيعوا الرسول فيما امركم ونهاكم عنه والمراد من قوله فان تنازعتم في شيء او فيما لم يسبق
فيه امر ولا نهي فردوه الى الله والرسول بالسؤال للسؤال ليتكلم عن مقتضى ذلك في كتاب الله وسنة رسوله
فان قيل فهذا ايضا خصوص الاية بمن وجد في زمن النبي لتعذر ذلك بالنسبة الى من بعدهم والاجماع
منعقد على تعميم وجوب الطاعة والرد الى الله والرسول في كل زمان فلو كان معنى الرد السؤال للرسول
لما تصور ذلك في حق من وجد بعد النبي قلنا وان سلمنا ان الطاعة واجبة بالنسبة الى كل زمان ولكن لا نسلم
ان وجوب الرد ثابت في كل زمان لانه حمل الرد على القياس فهو محل النزاع وان حمل على السؤال للنبي فظاهر
انه غير واجب على صريحه فان قيل الضمير في الخطاب بالرد خاص بالمخاطب بالطاعة فاذا كان الخطاب بالطاعة
عاما فكذلك الخطاب بالرد واذا تعذر حمل الرد على السؤال في حق الكل تعين ان يكون المراد به القياس قلنا وان
سلمنا ان الطاعة واجبة بالنسبة الى كل زمان ولكن لا نسلم انها واجبة بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول
لانها حينئذ مشابهة لما سبق تقريره في الامر وان سلمنا عموم خطاب الامر بالطاعة فغايته ان يكون الضمير
في قوله فردوه الى الله والرسول ظاهرا في العود الى كل من امر بالطاعة مفيدا الى البعض وهو من كان في زمن
النبي فالضرورة حمل الرد على السؤال للنبي فغايته ان يكون تخصيصا للعموم وهو مقابل بمثله في حمل الرد على
القياس وذلك لان الاية عامة في حق كل مجتهد وعلى ما يلزم من حمل لفظ الرد على القياس تخصيص الاية
بالمجتهدين دون غيرهم وليس مخالفة احد العمومين والتمسك بالاحوط اولى من العكس وايضا قوله ثم ردوه
الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط هو القياس وهو ضعيف ايضا وذلك
لانه انما يجب حمل الاستنباط والاية على القياس ان لو تعذر حمله على غيره وليس كذلك اذ الممكن ان يراد
استخراج الحكم من دليله وهو اعم من القياس ولهذا يصح ان يقال المستخرج الحكم من دلالة النص استنبط
كيف وان المذكور في صلب الاية انما هو الامن او الخوف فقوله ثم واذا جاءهم امر من الامن او الخوف
مجيبا ان يكون الضمير في قوله اذاعوا به وفي قوله ردوه وفي قوله لعلمه وفي قوله ليستنبطونه عائدا

اليه لانه المذكور لا الى غيره لكونه غير مذكور وليس ذلك من القياس في شيء وايضا قوله ثم ان انت لنبيه مثلنا
وجه الاحتجاج بها انهم اوردوا ذلك في معرض صدهم فكان بعيدا بما فهم لما بين هم من المشابهة في البشرية
ولم ينكر عليهم ذلك وهو عين القياس فكان حجة وهو ضعيف ايضا من الوجهين الاول لا نسلم عدم النكير عليهم
فان الاية انما خرجت مخرج الانكار لقولهم ذلك ولذلك قال ثم ان نحن الا بشر مثلكم ولكن الله يمن على من
يشاء من عباده الثاني انه وان كان قياسا وتشبيها في الامور الحقيقية فلا يلزم مثله في الاحكام الشرعية
الا بطريق القياس ايضا وهو محل النزاع واما الاجماعية فمنها انهم لولا الاية التي عقلت من قوله ثم ولا نقل فيهما
انه تحريم الشتم والضرب بطريق القياس وهو غير صحيح لامكان قول الخصم ان ذلك انما عقل من دلالة اللفظ
ونحوه الخطاب على ما سبق وان كان ذلك بطريق القياس جريان العلة فيه معلومة بدلالة النص وهو كالاذى
عن الوالدين ولا يلزم مثله فيما كانت العلة فيه مستنبطة مظنونة كما قال النظام ومنها ان الاية مظنونة مجمعة
على رجم الزاني المحصن قياسا على رجم النبي م للغزو وهو ضعيف ايضا لامكان ان يقال بل انما حكمنا بذلك بناء على
قوله م حكمي على الواحد حكمي على الجماعة ومنها ان الامة مجمعة على ان الله تعبدنا بالاستدلال بالامارات
على جهة القبلة عند اشتباهها وذلك ايضا لا يمكن التمسك به لان الخصم لا يمنع من التمسك بالامارات
بل يجوز في القبلة وفي تقويم اروش الجنايات وقيم المخلفات وتقدير النفقات وفيما كانت الامارات
فيه ظنية ولا يلزم مثله في الامارات الشرعية والاجتهادية كيف وان من الخصوم من يمنع من صحة الاجتهاد
عند اشتباه القبلة وجب التوجه الى الجهات الاربع حتى يخرج عن العهدة بيقين واما الحجة المعنوية
فهي ان النص والاجماع مما يقل في الحوادث وبندر فلو لم يكن القياس حجة امتنع ذلك الخلو اكثر الوقائع
عن الاحكام الشرعية وهو خلاف المقصود من بعثة الرسل وهو ممتنع وهي ضعيفة ايضا وذلك لان
الوقائع التي خلت عن النصوص والاجماع انما يلزم خلوها عن الاحكام الشرعية ان لو لم يكن نفي الحكم الحكم
الشرعي بعد ورود الشرع حكما شرعيا واما اذا كان حكما شرعيا وكان مدركه شرعيا وهو استصحاب الحال
وانتفاء المعارض الشرعية المقتضية لاحكام الاثباتية فلا وان سلمنا ان انتفاء الحكم عند انتفاء النصوص
والاجماع ليس حكما شرعيا ولكن انما يمتنع ذلك ان لو كنا مكلفين باثبات الاحكام الشرعية في كل قضية وهو
غير مسلم وذلك لان الشارع كاف باثبات الاحكام في بعض الوقائع تدل دفعها في بعض الاخر على حسب
اختلاف المصالح فيه يلزم على ما ذكروه ان يكون المصالح المرسلة الخالية عن الاعتبار حجا في الشريعة وهو
محال وذلك لانه ليس كل واقعة يمكن وجود النص والاجماع والقياس فيها فلو لم تكن المصلحة حجة لخلت ذلك
ايضا الى خلو اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية لعدم وجود النص والاجماع والقياس فيها والعذر اذ ذاك يكون
مشتركا والمعتمد في المسئلة الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله ثم ناعية ولا الى الابصار

امر بالاعتبار والاعتبار هو الانتقال من الشيء الى غيره وذلك متحقق في القياس حيث فيه نقل الحكم
من الاصل الى الفرع ولذا قال ابن عباس في الاسنان عتبى حكمها الاصابع وان دية اصابعها متساوية اطلق
الاعتبار واراد به فقل حكم الاصابع الى الاسنان والاصل في الاطلاق حقيقته واذا ثبت ان القياس مامور به
فالامر اما ان يكون للوجوب او الندب على ما سبق في الاوامر وعلى التقديرين فالعمل بالقياس يكون مشروعا
بقي الاشكال انه امر بالاعتبار وصيغة افعلوا مترددة بين الامر وغيره كما سبق في الاوامر وليس حملها ظاهرا في البعض
اولى من البعض سلمنا انها للامر ولكن لا نسلم ان الاعتبار ما ذكر حتى يلزم هو عنايته عن الانتقال ويدل عليه اول الكلام
قوله تعالى في ذلك لعبرة لاولي الابصار وقوله وان لكم في الانعام لعبرة والمراد به الانتقال اذ هو المتبادر الى
الفهم من اطلاق هذا اللفظ الثاني ان القياس في الفرع اذا اقتصر على المقايسة ولم يتفكر في امر اخر يقال له
انه غير معتبر ولو كان القياس هو الاعتبار لما صح سلب ذلك عنه سلمنا ان الاعتبار ظاهر في القياس لكنه
قد وجد في الاية ما يمنع من الحمل عليه ويخرجه من الاعتبار بمعنى القياس لما حسن ترتيبه على ذلك وفي عاما حسن
ذلك عند اراده سلمنا ان المراد به القياس غير انا نقايس في الاية صيغة عموم تقتضي العمل بكل قياس فكانت
الاية مطلقة والمطلق اذا عمل به في صورة او صورة لا يبقى حجة فيما عداها خروجا الى العمل بالادلة وقد علمنا
بذلك في القياس العقلي والقياس الذي علتها منصوصة اجمعيا عليها وبقياس الفرع على الاصول في اشياء
اثباتها في القياس سلمنا العموم لكنه قد خص بما كلفنا فيه بالبقين وبما كان منصوصا عليه وبما لا نعلم له اصلا ولا
وصفا جامعا فان القياس غير مامور به في ذلك كله وكذا الك اذا قال لوكيله اعتق غانما لسواده فانه يجوز
تعديته ذلك الى سالم وان كان اسود والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة وابقى حجة نفي اولغا يتناول الاسم على
ما سبق في العموم وان سلمنا انه يبقى حجة فيما عدا محل التخصيص عنوان الاية خطاب مع الموجودين فيقتضي ذلك
عمن كان موجودا في وقت نزول الوحي بالاية وان عم جميع الازمان ولكنه امر مطلق فلا يكون مفيدا للتعود ولا
التكرار وان كان مفيدا لذلك لكن بطريق ظني لا قطعي والمسئلة قطعية لا ظنية والجواب عن السؤال الاول انا
قد بينا ان صيغة افعل ظاهرة في الطلب وان الطلب لا يخرج عن اقتضاء الوجوب او الندب في الاوامر
وان الامر بين فيه كان دليلا على شرع القياس قولهم لا نسلم ان الاعتبار عبارة عما ذكر قلنا دليله ما ذكرنا
قولهم انه يطلق بمعنى الانتقال عنه مرجوح بان الاول المنع ويدل عليه قولهم اعتبر فلان فانحط ولو كان
الاعتبار هو الانحطاط لما حسن هذا الكلام والترتيب لان ترتيب الشيء على نفسه ممتنع الثاني ان الاعتبار
بمعنى الانتقال من الشيء الى غيره مشترك بين القياس والانحطاط اما انتقال متحقق في القياس كما سبق واما
انه متحقق في الانحطاط وذلك لان المتعظ بغيره منتقل من العلم بحال ذلك الغير الى العلم بحال نفسه ويجب
ان يكون لفظ الاعتبار حقيقة فيما وقع فيه الاشتراك نفيا للتجوز والاشتراك عن اللفظ واذا كان كذلك

فلا

فلا بد بالاعتبار امر بالقدر المشترك بين القياس والانحطاط وهو اما ان يكون متناولا لواحد من الاعتبارات
على سبيل الشيوع او لكل اعتبار على جهة العموم فان كان الاول فمتعلق الامر بها اما كما لا يتعلق بهم المصلحة و
تلك المصلحة مما تحصل من الواحد والفرد يحصل من كل واحد من الافراد ضرورة الاشتراك في ملزومها
فاللفظ وان لم يكن عاما بلفظه فيكون عاما بمعناه وان كان الثاني فهو المطلوب وعلى هذا فقد خرج الجواب
عن الايتين قولهم القياس اذا كان معرضا عن امر اخرة يقال انه غير معتبر قلنا لا يصح ذلك بالنظر الى كونه قايسا
ولكن صح ذلك بالنظر الى امر الاخرة ولهذا الطعن النقض بطريق الجواز نظرا لك اخلاله باعظم المقاصد وهو امر المعاد
وعن الثالث انه انما يحسن ترتيب القياس بخصوصه على قوله يخربون بيوتهم لانه ترتيب النفي على الاثبات
بينه وبينه ولا كذلك فيما اذا ارتب عليه امرا عاما فانه ما يناسب المذكور المتقدم وما لا يناسبه وقد بينا
ان لفظ الاعتبار يعم الانحطاط المناسب والقياس الذي لا يناسب وعن الرابع ما سبق في السؤال الثاني وعن
الخامس ان العام بعد التخصيص يكون حجة فيما وراء صورة التخصيص على ما سبق في العموم وعن قولهم انه خطاب مع
الموجودين في زمن النبي صلعم فلا يعم قلنا وان يعم بلفظه فهو ظاهر بمعناه نظرا الى انعقاد الاجماع على ان احكام الخطاب
الثابت في زمن النبي صلعم عامة في حق من بعد النبي صلعم فاذا لم يكن الخطاب عاما بلفظه وجب ان يكون عاما بمعناه
ضرورة انعقاد الاجماع على ذلك وبتقدير ان لا يكون عاما لا بلفظه ولا بمعناه فهو حجة على الخصوص في بعض
صور النزاع ويلزم من ذلك الحكم في الباقي ضرورة ان لا قايل بالتفصيل وبهذا الجواب يكون الجواب عن قولهم
ان الامر المطلق لا يقتضي التعود ولا التكرار وعن السؤال الاخير ان المسئلة ظنية غير قطعية واما من جهة
السنة فما روي عن النبي صلعم انه قال لمعاذ حين بعثه الى اليمن فاقضي بكتاب الله ثم قال فان لم تجد قال
بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رايي والنبي صلعم اقره على ذلك وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله لما
يحبه الله ورسوله واجتهاد الراي لا بد وان يكون مردودا الى الاصل والا كان هملا والرأي المهمل غير معتبر
وذلك هو القياس وايضا ما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه قال لمعاذ وابي موسى لا تعجلا حتى ترفعا
الي اليمن ثم تقضيان فقالا ان لم نجد الحكم في الكتاب ولا في السنة فنستوي الامر بالامر فما كان اقرب الى الحق
علمنا به صرحا بالعمل بالقياس والنبي صلعم اقر على ذلك فكان حجة وايضا ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال لابن
مسعود اقض بالكتاب والسنة اذا وجدتهما فاذا لم تجد فيهما الحكم فيهما احتهد رايك وروي الاحتجاج بما تقدم
في الخبر الاول وايضا ما روي عنه صلعم انه لما سالته الخارجية المختثمية وقالت يا رسول الله ان ابي ادركته فريضة
الحج ان حججت عنه انفعه ذلك فقال لها ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته فقالت نعم قال فدين الله
احق بالقضاء ووجه الاحتجاج به انه الحق دين الله بدين الادمي في وجوب القضاء وينفعه وهو جميع القياس
وما مثل هذا يسميه الاصوليون التنبيه على اصل القياس كما سبق محققه وايضا ما روي عنه صلعم انه قال

لم يسله وقد سالت عن قبلة الصائم هلا اخبرتنيه ان قبل وانما صائم وانما ذكر ذلك تنبيها على قياس غيره عليه
وايضا ما روى عنه عم انه امر سعد بن معاذ ان يحكم في بني قريظة برايه واحرهم بالنزول على حكمه فامر بقتلهم وسبي
نسائهم فقال لقد وافق حكمه حكم الله وايضا ما روى عنه انه قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها
وباعوها واكلوا اثمانها حكم بتحريمها باعتبار تحريم اكلها وايضا ما روى عنه انه علل كثيرا من الاحكام
والتعليل موجب لاتباع العلة اينما كانت وذلك هو نفس القياس فمن ذلك قوله عليه الصلوة والسلام كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فانها تزهد في الدنيا وتذكر الاخرة ومنها قوله لما سئل عن بيع الرطب بالتمر
الرطب اذا يبس فقالوا نعم فقال فلا اذا ومنها قوله ثم كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم ومنها قوله عم في حق
حمزة وقفت به تاقته لا تخمر واطاسه ولا تقربه طيبا فانه يحشر يوم القيمة ملبيا ومنه قوله في حق شهداء
احد زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون يوم القيمة واوداجهم تشخب دما اللون لون الدم والريح ريح
المسك ومنها قوله في حق الهرة انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات قوله اذا استيقظ احدكم
من نوم الليل فلا يغمس يده في الاناء حتى يغسلها ثلثا فانه لا يدري اين باتت يده في التصريح فاذا لم
تاكلوه لعلها الماء اعان على قتله ايضا قوله فاقضي بينكم بالراي فيما لم ينزل فيه وحي والراي انما هو تشبيه شيء بشيء
وذلك هو القياس الى غير ذلك من الاخبار المختلف لفظها المتحد معناها النازل حلتها منزلة التواتر وان كانت
افرادها احادا فان قيل اما حديث معاذ فانه مرسل وخبر واحد في اثبات مسئلة القياس حجة وهو مما تم به البلوى
والمرسل ليس بحجة عند الشافعي وخبر الواحد مما تم به البلوى ليس بحجة عند ابي حنيفة فالاجماع الفريقين
على انه ليس بحجة والذي يدل على ضعفه ان التبيه كان قد ولاه القضاء وذلك لا يكون الا بعد معرفة اشتمال
معاذ على معرفة ما به يقضي فالشيء الحاصل لا معنى له وايضا فانه لو وقف العمل بالراي عند عدم وجدانه
الكتاب والسنة وقف العمل بالسنة عند عدم وجدان الكتاب والاول على خلاف قوله تم ما فرطنا في الكتاب من
شيء وعلى خلاف قوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين والثاني على خلاف الدليل الدال على جواز نسخ الكتاب
وتخصيصه بالسنة سلمنا صحته وانه حجة غير ان اجتهاد الرايع من القياس وذلك لان الاجتهاد الراي كما يكون
بالاجتهاد في الاستدلال بمجرد النصوص من الكتاب والسنة وطلب الحكم فيها وعلى التشبيه بالواردة الاصلية و
لفظه غير عام في كل راي فلا يكون حمله على اجتهاد الراي بالقياس اولى من غيره سلمنا ان المراد باجتهاد الراي
بالقياس اولى من غيره لكن لم ينقسم الى ما علته منصوصة او مومى اليها والى ما علته مستنبطة بالراي والقطع
ايضا مطلق وقد علمنا به في القياس الذي علته منصوصة على ما قاله النظام سلمنا انه حجة مطلقا في كل قياس ولكن
قبل اكمال الدين اوبعده على ما قاله تم اليوم اكملت لكم دينكم الاول مسلم والثاني ممنوع وذلك لان اكمال الدين
انما يكون باشتمال الكتاب والسنة على تعريف كل ما لا بد من معرفته وعلى هذا فالقياس لا حاجة اليه بعد ذلك

وبتقدير

وبتقدير كونه حجة مطلقا لكن فيما تعبد في اثباته بالظن لا باليقين والقياس ليس من هذا الباب وبهذا يكون
الاعتراض على حديث ابن مسعود ايضا واما الحديث الحاجة المتضمنة فالوارد عليه من جملة الاسئلة الواردة
على سؤال حديث معاذ انه خبر واحد فيما تم به البلوى وانه ظني فلا يتمسك به في مسائل الاصول وهما عاما
في جميع ما ذكر من الاخبار ويختصه ان التنبيه انما ذكر في الاذن بطريق التقريب الى فهم المجادلة في حصول
نفع القضاء اما ان يكون بطريق القياس فلا واما حديث ام سلمة فيدل على ان فعل النبي عم حجة متبعة اما ان يكون
ذلك بطريق القياس على فعل النبي فلا واما حديث سعد بن معاذ فليس فيه ايضا ما يدل على صحة القياس فانه امره
له بان يحكم في بني قريظة برايه لا يخص القياس لما تقدم من ان اجتهاد الرايع من القياس فلعله امره ان يحكم
باجتهاد رايه في الاستدلال فيما لم يتضح من الكتاب والسنة ولذلك قال لقد وافق حكمه حكم الله ورسوله
واخبر بتحريم الشحوم على اليهود فليس فيه ما يدل على تحريم البيع بالقياس على تحريم الاكل فان تحريم الشحوم
اعم من تحريم اكله فان تحريم الشيء تحريم للتصرف فيه مطلقا وبتقدير ان يكون تحريم الاكل مصرحا به فالمراد به
تحريم التصريف مطلقا بدليل قوله تم ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل فدل ذلك بغير حق واما الاخبار الدالة على تعليل
الاحكام فليس يلزم من تعليل الحكم المنصوص عليه بعلة الحاق غير المنصوص به لاشتراكهما في تلك العلة اذ هو
محل النزاع وليس في الاخبار ما يدل على الالحاق بل التعليل انما كان لمجرد الباعث على الحكم لكون اقرب الى الانقياد
وادعى الى القبول ولهذا امكن التنصيص على العلة القاصرة ولا قياس عنها وبتقدير دلالتها على الالحاق والعلل
فيها منصوصة وهو ما النبي فهو نقول لهذا النوع من القياس كما قاله النظام وقد علم ان احكم بينكم بالراي
فيما لم ينزل فيه وحي فهو خلاف قوله تم وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وبتقدير ان يكون حكمه
بالراي فلا يلزم ان يكون ذلك بالقياس لما تقدم وبتقدير ان يكون بالقياس فلا يلزم من جواز التمسك بالقياس
للنبي عليه السلام مع كونه معصوما عن الخطاء صدقا في حكامه جواز ذلك لغيره والجواب عن السؤال
الاول على خبر معاذ انا قد بينا ان المرسل وخبر الواحد فيما تم به البلوى حجة واما سؤال معاذ فانه يقضي
انما كان قبل تولية القضاء ولما كان ذلك بطريق التاكيد واعلام الغير باهلية للقضاء واما قوله فيه للعمل بالراي
على عدم وجدان الكتاب من شيء اذا المراد منه انما هو عدم التفريط فيما ورد من الكتاب لان المراد به بيان
كل شيء فانا نعلم اشتماله على بيان العلوم العقلية من الهندسية والحسابية وكثير من الاحكام الشرعية
وبتقدير ان يكون المراد به بيان كل شيء لكن لا بطريق التصريح بل بمعنى انه حاصل لبيان كل شيء فانه حاصل لبيان
صدق الرسول في قوله وقوله بيان للناس وغيره وبه يخرج الجواب عن الاية الاخرى واما قوله فيه للعمل بالسنة
على عدم الكتاب فالمراد بها الكتاب الذي لا مطرح له فلا ناسخ ويجب تنزيله على ذلك ضرورة الجمع بين
تقرير النبي عم على ذلك وبين الدلائل الدالة على نسخ الكتاب وتخصيصه بالسنة وعن السؤال الثاني انه

يمتنع على اجتهاد الرأى على الاجتهاد وفى الاستدلال تحقق نصوص الكتاب والسنة لان قوله فان لم تجد عام فى المحل
والخص بدليل صحة الاستثناء وورود الاستفهام فتخصيص ذلك بالخص دون المحل من غير دليل ممتنع والتمسك
بالبراءة الاصلية فى نفى الاحكام الشرعية ليس بحجة عليها بان ملازكوا اجتهاد الرأى فيه مستند للكلام
ويتقدير ان يكون حجة فذالك معلوم لكل عاقل فلا يكون مفتقرا الى اجتهاد الرأى وعن السؤال الثالث انا لا نسلم
ان ما كانت علته منصوصة ويكون قياسا على ان سلمنا انه قياس فما ذكرناه ولم يكن حجة على النظام
فهو حجة على غيره وعن الرابع ان كان الذى ادعاه انما يكون بيان كل شئ اما بلا واسطة او بواسطة على ما بيناه وعلى
هذا فلا يمتنع القول بالقياس معه لان الذى يكونه من جملة الوسائط وعن الخامس فلسبق من ان المسئلة ظنية قطعية
وعلى هذا فلا يخفى الجواب فما يعترض به على جواب سعود وكذلك جواب كل ما يعترض به من حجة الاصولية على فى
الاخبار وما ذكروه على خبر المجاورية الجمعية نعم يصلح ايضا فانه لو لم يكن مدرك الحكم قياسا لما سالت عبد القياس على فى
الادى لما كان التعرض لذكره معنيا بل كان يجب الاقتصار على قوله نعم وما ذكروه على حديث ام سلمة غير صحيح و
ذلك لان لو لم يكن اثبات عالم بطريق الناس به والا لما كان حكم فعله ثابتا فى حقنا ولا معنى القياس سوى ذلك وما
ذكروه على حديث سعد بن معاذ باطل ايضا لان حكمه لو كان مستندا الى الكتاب والسنة لما كان ذلك براية فى
قال احكم برايك وقوله م لقد وافق حكمه حكم الله ورسوله ولا منافات بينه وبين الحكم بالقياس فانه اذا كان
القياس من طرق الشرع فالحكم المستند اليه يكون حكما الله ورسوله وما ذكروه فى خبر النخعى مندفع من حيث
ان الظاهر من اضافة التحريم الى المأكول انما هو تحريمه لاكل وكذلك التحريم المضاف الى الزنا انما هو تحريم
الوطء والى الدار تحريم السكنى وكذلك فى كل شئ على حسب وهو المتبادر الى الفهم عند اطلاق تحريم
البيع لا يكون ما خوذا من مطلق التحريم المضاف الى النخعى ثم سلمنا ان يكون طريق الاخذ به وهو معنى القياس
وما ذكروه على الاخبار الدالة على التعليل بالعلل المذكورة من ان ذلك لا يدل على التعبد به فمن غير ان ما ذكروه
يتقدير تسليم التعبد على مذهب النظام فقد سبق جوابه واما الاجماع فهو اقوى الحجج فى هذه المسئلة وهو
ان الصحابة اتفقوا على استعمال القياس فى الوقائع التى لا نص فيها من غير نكير من احد منهم فى ذلك رجوع
الصحابة الى اجتهاد ابى بكر فى اخذ الزكوة من بنى حنيفة وقتالهم على ذلك وقياس خليفة رسول الله على
الرسول فى ذلك بواسطة اخذ الزكوة للفقراء واثبات المصارف ومن ذلك قول ابى بكر لما سئل عن الكلالة اقول
فى الكلالة برائى فان يكن خطا فمن الشيطان الكلالة ما عدا الولد والوالد ومن ذلك ان ابا بكر ورث
ام الام دون ام الاب فقال له بعض الانصار لقد ورثت امراة من ميت لو كانت هى الميتة لم ترثها وتركت
امراة لو كانت هى الميتة ورث جميع ما تركت فرجع الى التفريق بينهما فى السدس ومن ذلك حكم ابى بكر
بالرأى فى التسوية فى العطاء حين قال له عمر كيف تجعل من ترك دياره واموالة وهاجر الى رسول الله كمن دخل

فى الاسلام

فى الاسلام كرها فقال ابو بكر انما اسلموا لله واجورهم على الله وانما الدنيا بلاغ وحيث انتهت التربة الى عمر
فرق بينهم ومن ذلك قياس ابى بكر تقديم الامام العهد على تعيينه بعد البيعة حتى انه عهد الى عمر بالخلافة و
وافقه على ذلك الصحابة ومن ذلك ما روى عن عمر انه قال ابو موسى الاشعرى اعرف الاشياء والامثال ثم قس
الامور بالامور برايك ومن ذلك قول عمر لقضى فيما يجد برايه واقول فيه برايى واقول فيه بادائه مختلفة ومن
ذلك قوله لما سمع حديثا يجيز لولا هذا لقضينا فيه براينا ومن ذلك انه لما قيل له فى مسئلة المشركة هب ابانا
كان حمارا اليس ام لم واحدة فشرك بينهم ومن ذلك انه لما قيل له ان سمرة قد باع الخمر من تجار اليهود فى العشور
وظلها وباعها قاتل الله سمرة اما علم ان رسول الله قال لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجملوها واعتاضوا
ولكن اثمانها فاسل الخمر على الشحوم وان تحريمها تحريم لثمنها ومن ذلك انه جلد بالكوفة حيث لم يكمل نصاب
الشهادة بالقياس على القاذف وان كان شاهدا لا قاذفا ومن ذلك قول عمر فى واقعة ان تقع رايك
فرايك اسد وان تتبع راى من قبلك فبهم ذلك الرأى كان ولو كان منه دليل قاطع على احدهما لم يجز تصويبهما
ومن ذلك انه ورث المشوبة بالرأى ومن ذلك قول على رضى الله عنه فى حد شارب الخمر انه اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحده حد المفترى ثمانين جلدة وحد المفترى ثمانين جلدة ومن ذلك
ان عمر كان يشاور فى قود القتيل الذى اشترك فى قتله سبعة فقال له على رضى الله عنه يا امير المؤمنين ارايت
لو ان نفرا اشتركوا فى سرقة كنت تقطعهم قال نعم قال فكذلك وهو قياس القتل على السرقة ومن ذلك ما روى
عن على انه فى امهات الاولاد وافقن راى وراى عمر على ان لا يبعن وقد رايت الان بيعهن حتى قال له عبيدة
السلمانى رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحده ومن ذلك قول على فى المرتد اقتلوه حيث وجدتموه ثم نفر عنها
بارسال على اليها اما الملائم فارجو ان يكون مخطئا عنك واوى عليك الدية فقال خرجت عليك لا تبرح حتى نفر بها
على بن عدى بعين قرية والحقه عثمان وعبد الرحمن ابن عوف بالمؤدب فقال اما انت مؤدب ولا شئ عليك
ومن ذلك قول ابن عباس لما ورث زيد ثلث ما بقى فى مسئلة زوج وابوين وحيث فى كتاب الله ثلثما بقى
فقال له زيد اتول برائى وتقول برايك ومن ذلك قوله فى مسئلة الجد لا يتقى الله زيد يجعل ابن الابن ابنا ولا
يجعل ابن الاب ومن ذلك قول ابن مسعود فى المفوضة برايه بعد ان استهل شهرا انه كان يوحى من بلى
القضاء بالرأى ويقول لا ضير فى القضاء بالكتاب والسنة وقضاء الصالحين فاذا لم تجد شيئا من ذلك فاجتهد
رايك ومن ذلك ما جهد رايك ومن ذلك اختلاف الصحابة فى الجد حيث لحقه بعضهم بالاب فاسقاط
الاخوة ولحقه بعضهم بنى الاخوة ومن ذلك قول بعضهم اختلاف فهم فى قول الرجل ان وجدت بانت على حرام
حتى قال ابن عمر وعمر هو يمين وقال على وزيد هو طلاق ثلث وقال ابن مسعود هو طلقة واحدة وقال ابن
عباس هو ظهار الى غير ذلك من الوقائع التى لا تحصى وذلك يدل على ان الصحابة مثل الوقائع بنظائرها

وشبهها بامثالها وردوا بعضها الى بعض فى احكامه وانه ما من واحد من اهل النظر والاجتهاد فيهم
الا وقد قال بالرأى والقياس ومن لم يوجد منه الحكم بذلك فلم يوجد منه فى ذلك انكار وكان اجماعا كسكوتيا
وهو حجة مغلبة على الظن للاسباب تقريره فى مسائل الاجماع واما كلنا انهم قالوا بالرأى والقياس فى جميع هذه
الصور وذلك لانه لا بد لهم فيها من مستند والا كانت احكامهم بغير التشهى والتحكم فى دين الله بغير
دليل وهو ممتنع وذلك المستند يمتنع ان يكون نصا والا لظهر لكل واحد منهم ما اعتقد عليه من النص اقامة
لعذره ورد الغير من الخطاء لمخالفته على ما اقتضته العادة الجارية بمثله التظاهر لان العادة تحيل على الجمع
الكثير كتمان نص وقعت الحاجة الى اظهاره فى محل الخلاف وهذا بخلاف ما اذا جعل على حكم فى واقعة بناء
على نص فانه لا يمتنع اتفاقهم على عدم نقله بناء على الاكتفاء فى ذلك الحكم باجماعهم ولو اظهروا ذلك النص
واحتجوا بها لكانت العادة تحيل عدم نقلها فحيث لم تنقل دل على عدمها واذا لم يكن نصا واستنباطا فان قيل لا نسلم ان احد من الصحابة عمل بالقياس وما نقل عنهم من الاجتهاد فى الوقائع المذكورة
والعمل بالرأى فالمراد انما استندوا فيه الى الاجتهاد فى دلالات النصوص المتضمنة من الكتاب والسنة كحمل المطلق
على المقيد والعام على الخاص وترجيح احد النصين على الاخر والنص فى تقرير النص الاصلى ودلالة الاقتضاء
والاشارة والتنبيه والايماء ودلالة الخطاب ومفهوم الموافقة وغير ذلك من الاجتهادات المتعلقة بالادلة
النصية قولكم لو كان غير نص لظهر قلنا ولو كان نصا لظهر على غيرها لظهر والعلل الموجبة
فيها وترجيحها بها كما فى النصوص ولو ظهر وهما احتجوا بها لنقلناه ايضا فعدم نقلها يدل على عدمها واذا
لم يكن قياس واستنباط تعين ان يكون المستند انما هو النص وليس احد الامرين اولى من الاخر وما نقل عن
الصحابة من التصريح بالعمل فى الوقائع المذكورة لا يلزم ان يكون قياسا فان اجتهاد الرأى اعم من
الاجتهاد الرأى بالقياس على ما تقرر فلا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص سلمنا انهم عملوا بالقياس غير انا
لا نسلم على الكل به فانه لم ينقل ذلك الا عن جماعة قليلة ولا تقوم الحجة بقولهم قولكم انه لم يوجد من غير
نكير عليهم لا نسلم ذلك وبيان وجود الانكار ما روى عن ابى بكر لما سئل عن الكلالة قال اى سماء تظلنى
واى ارض تقلنى اذا قلت فى كتاب الله برأى وايضا ما روى عن عمر انه قال ايكم واصحاب الرأى فانهم
اعداء الذين اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأى فضلوا واضلوا وقال ايكم والمكايل فسئل
عن ذلك فقال المقايسة وروى عن شريح انه قال كتب الى عمر اقض بما فى كتاب الله فان جاءت ما ليس فى
كتاب الله فاقض بما فى سنة رسول الله صلعم فان جاءت ما ليس فى سنة رسول الله صلعم فاقض بما اجمع عليه اهل
العلم فان لم يجد فلا عليك ان لا تقضى وايضا ما روى عن على ع انه قال لعمر فى مسئلة امحيرتان اجتهدا
فقد اخطأ وان لم تجتهدا فقد تشتيت وروى عن عثمان وعلى انهما قالا لو كان الدين بالقياس لكان

المسح على باطن الخف اولى من ظاهره وروى عن ابن عباس انه قال ان الله تعالى قال لنبيه وان احكم بينهم
بما انزل الله ولم يقل بما رأيت ولو جعل لاحد ان يحكم برأيه ولجعل ذلك لرسول الله صلعم وقال ايكم والمقايس
فانما عبدت الشمس والقمر بالمقاييس وقال ان الله لم يجعل لاحد ان يحكم فى دينه برأيه وروى عن ابن عمر انه
قال سنة فاسنة رسول الله لا تجعلوا الرأى سنة وقال ايضا ان قوما يفتون بآرائهم لو نزل القرآن لنزل بخلاف
ما يفتون وقال ايضا اتهموا الرأى على الدين فانا الرأى منا كلفت وعلى فانا الظن لا يغنى من الحق شيئا وروى
عن ابن انه قال اذا ملكم فى دينكم بالقياس احللتم كثيرا مما حلل الله وقال قوا وكم صلحا
ولم يتعبون ويتخذ الناس رؤسا جهالا فيقيسون ما لم يكن بما كانت وقالت عائشة اخبرك ذلك ايضا حتى قال الشعبى
احيط جهاده مع رسول الله صلعم بفتواه بالرأى فى مسئلة العينة وقد انكر ذلك التابعون ذلك ايضا حتى قال الشعبى
ما اضروك على اصحاب محمد فاقلهم وما اضروك على اصحاب محمد فاحفظهم وما اضروك على رأيهم فالقه فى الحش
وقال مسروق لا اقيس شيئا فيثبتنى خاف ان انزل قدم بعد ثبوتها وكان ابن سيرين يذم المقاييس ويقول اول
من قاس ابليس ومع هذه الانكارات من الصحابة والتابعين فلا اجماع سلمنا انه لم يظهر النكير فى ذلك لكن
لا يلزم منه ان يكون سكوت التابعين عن موافقة لما ذكرناه فى الاجماع سلمنا انه عن موافقة لكنه لا حجة فى اجماع
الصحابة وكيف يقال بذلك وقد عملوا فيما امروا به وفعلوا وتجرءوا وقاتلوا وحملوا الخلاف طريقا الى غرضهم
الفاسدة حتى جرى بينهم ما جرى من القتل والحروب وقاتلوا على اهل البيت وكفروا النفس على على ع ومخصوص
الخلافة ومتعلق ما طفقوا ارتكبوا من ايها النصوص عليه فى كتاب الله برواية انفرد بها ابن بكر وعملوا على الامام
المعصوم المحيط بجميع النصوص الدالة على جميع الاحكام الشرعية الى غير ذلك من الامور التى لا يجوز معها
الاحتجاج باقوالهم وهذا السؤال انما اورده الزامية سلمنا ان قول البعض بالقياس وشكوت الباقين
حجة لكنها حجة ظنية على ما سبق فى الاجماع وكون القياس حجة امر متعبد بنا منه بالعمل فلا يكون مستفادا
من الدليل الظنى سلمنا صحة الاحتجاج به لكن ما المانع ان يكون علمهم بالقياس المنصوص على علته ويخص قول
به كما قاله النظام والفاسانى والبصرى وابى سلمنا علمهم بكل قياس لكن لم قلتم انه اذا جاز العمل بالقياس فى الصحابة
جاز ذلك لمن بعدهم وذلك لان الصحابة لما كانوا عليه من شدة اليقين والصلابة فى الدين ومشاهدة
الوحى والتنزيل وكثرة التحفظ فى امور دينهم حتى نقل عنهم نقل الاباء والابناء وبذلوا الانفس والاموال
ومهاجرة الاهل والاوطان فى نصرة دينهم حتى وردت فى حقهم من التفضيل والتعظيم فى الكتاب والسنة
ما لم يرد مثله فى حق غيرهم على ما ذكر فى الاجماع وعند ذلك فلا يلزم من جواز تخلهم بالقياس جواز تخلف غيرهم
سلمنا دلالة ما ذكر تم على صحة القياس وانما متعبد به لكنه معارض فى الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدى الله ورسوله لانه حكم بغير قولهما وقولهم ثم وان تقولوا على الله

ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والحكم بالقياس قول بما يعلم وقوله تعالى وان الظن لا يغني
عن الحق شيئا وقوله تعالى ان بعض الظن اثم وقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله وقوله تعالى وما اختلفتم فيه
من شيء فحكمه الى الله والرسول والحكم بالقياس لا يكون حكما لله ولا رد واليه وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب
من شيء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وذلك يدل على انه لا حاجة الى القياس واما من جهة
السنة فاروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي فرقا اعظمها فتنة الذين يقيسون الامور بالرأي وايضا ما
روي ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تعمل هذه الامة بربعة بكتاب الله وبربعة بسنة رسول الله وبربعة بالرأي
فاذا فعلوا ذلك ضلوا وضلوا وذلك يدل على ان القياس والعمل بالرأي غير صحيح والجواب قولهم لا نسلم ان جميع
من الصحابة عمل بالقياس فلنا دليله ما ذكرناه قولهم يحتمل ان يكون علمهم بدلالات النصوص المخرجة قلنا لو كان
كذلك لظهر المستند واشتهر على ما نقرناه قولهم ولو كان ذلك بمحض القياس لاظهر واعلنوا علانا مجاهرة وصرحوا
بها كما في النصوص قلنا انهم من صرح كتصريح ابي بكر في التسوية في العطايا بين المهاجرين وغيرهم وهو قوله انما
الدنيا بلاغ وقد تصريح علي في قياسه حد شارب الخمر على حد القاذف بواسطة الاشتراك في الافتراء وتصريح عثمان
وعبد الرحمن بن عوف في الحاقهم غرة صورة المرأة التي اجهضت جنينها بالمودب بواسطة التأديب وغيرهم
من اعتمد في التنبيه عليها بفتواه وجرى القاذف بفهم المستمع وجه الملحق والشبه بين محل النزاع ومحل الاجماع
ولهذا قال القاذف خارجة من حصن المسلمات يقتل فارس اذا ظفر به زجرا له ولغيره من التجسس عليه
ومعادة البعض الاحسان اليه ولم يعهد من عادته قبل ذلك شيئا كان ذلك كافيا في التنبيه على وغاية
العلة الموجبة للقتل والاحسان في محل الوفاق ولا كذلك التصريح فان الاذهان غير منقلة بمجرد فتواه
دعت الحاجة الى التصريح بها وعلى هذا فمن قال لغيره انت علي حرام انه طلاق ثلث بنيه على ان مطلق التحريم
يقتضي نهاية التحريم وذلك مشترك بينه وبين الطلاق الثلث فلذلك عدل الطلاق الثلث اليه ومن جعله
طلقة واحدة بنيه على انه اعتبر فيه اقل ما يثبت معه التحريم فلذلك الحقه بالطلقة الواحدة ومن جعله
ظهارا الحقه بالظهار من حيث انه يفيد التحريم بلفظ ليس هو لفظ الطلاق ولا لفظ الايلاء ومن قال لمحله
وابن الابن منه على ان العلة في ذلك استواؤهما في الادلاء الى الميت في طرف العلو والسفل ولهذا سميهما
بعض شيوخ وجدي لغرض ومن ذلك تنبيه عمر في قياسه الجدود على الشيوخ على ان العلة في تحريمه انما فيها
تحريمها ومن ذلك التنبيه في التشريك بين الاخوة من الاب والام والاخوة من الام على ان العلة
الاشتراك في جهة الامومة الى غير ذلك من التنبيهات ويدل على ما ذكرناه تصريح اكثر الصحابة فيما علموا به
من الرأي قولهم اجتهادا والرأي اعم من القياس الى غير ذلك من التنبيهات ويدل على ما ذكرناه تصريح اكثر الصحابة
فيما علموا به من الرأي قولهم اجتهادا والرأي اعم من القياس قلنا لو كان الامر على ما قيل عنهما لما قد بينا انه لم يكن

ذلك

ذلك مستندا الى النصوص فتعين اسناده الى القياس والاستنباط قولهم لا نسلم عمل الكل بالقياس قلنا
وان عمل به البعض فقد بينا انه لم يوجد من الباقين في ذلك نكير فكان اجماعا قولهم قد وجد الانكار
لا نسلم ذلك وما ذكروه من صور الانكار فهي منقولة عن نقلة عنهم القول بالرأي والقياس فلا بد من
الترجيح بين النقلين لاستحالة الجمع بينهما والعمل باحدهما من غير اولوية عند ذلك فيجب حمل ما نقل عنهم من
انكار العمل بالرأي والقياس على ما كان من ذلك صادرا عن الجهال ومن ليس له رتبة الاجتهاد وما كان
مخالفا للنصوص وما ليس له اصل يشهد له بالاعتبار وما كان على خلاف القواعد الشرعية وما استعمل من ذلك
فيما تعبد فيه بالعلم دون والظن جمعا بين النقلين هذا من جهة الاجمال واما من جهة التفصيل اما قول
ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله برأيي فانما اراد به قوله في تفسير القرآن ولا شك
ان ذلك مما لا مجال للرأي فيه لكونه مستندا الى محض السمع عن النبي واهل اللغة بخلاف الفروع التي الشرعية
واما قول عمر واياكم واصحاب الرأي فمحتمل الى اخره فانما قصد به ذم من ترك الاحاديث وحفظ ما وجد منها عدل
الى الرأي مع ان العمل به مشروط بعدم النصوص وقولهم اياكم والمكايدة اي المقايسة فالمراد به المقايسة الباطلة
لما ذكرناه واما قوله لابي موسى الاشعري فانما يفيد ان لو لم يكن القياس مما اجمع عليه اهل العلم والا فيتعين ان يكون
واجبا له فلا وقول علي في مسألة الجنين لا بد على كل اجتهاد خطأ ومن الى تنكر الخطأ في بعض الاجتهادات
كما سبق تقريره واما قول عثمان وعلي لو كان الدين بالقياس لمحز يجب حمله على انه لو كان جميع الدين بالقياس
لكان المسح على الخفين اولى من ظاهره ويكون المقصود منه انه ليس كل ما ثبت به السنن على ما يقتضيه
القياس واما قول ابن عباس ان الله تعالى قال لنبيه محمد فليس فيه ما يدل على عدم الحكم بالقياس الا بمفهومه و
ليس بحجة على ما سبق بيانه وقوله اياكم والمقاييس يجب حمله على المقاييس الفاسدة كالمقاييس التي عمدت
بها النص والفرع وغير ذلك مما بيناه لما سلف من الجمع بين النقلين وقوله ان الله لم يجعل لاحد في حكم
دينه رأيا يجب حمله على الرأي المجرد عن اعتبار الشارع له لما سبق واما قول ابن عمر السنة ما سنة رسول الله
فانما يتم ان لو كان القياس ليس ما سنه رسول الله وقوله لا يحملوا الرأي سنة اراد به الرأي الذي
لا اعتبار له واما ان الرأي المعتبر من السنة لا يكون خارجا عن السنة وقوله ان تزما ما يفتون بآرائهم محتج
فليس فيه ما يدل على كل من افتى برأيه يكون كذلك ونحن لا ننكر ان بعض الآراء باطل وقوله اتهموا
الرأي على الدين فانه يدل على احتمال الخطأ فيه وليس فيه ما يدل على ابطاله وقوله واد الظن لا
يغني من الحق شيئا فالمراد به استعمال الظن في مواضع اليقين لا ان المراد ابطال الظن بدليل صحة العمل
بظواهر الكتاب والسنة واما قول ابن مسعود واذا قلتم في دينكم بالقياس لمحز فيجب حمله على القياس
الفاسد لما سبق وقوله ويتخذ الناس رؤساء جهالا الى اخره فالمراد به اتباع القياس الباطل ولهذا وصفهم بكونه

جهالا وعلى ذلك يجب حمل قول عائشة في حق زيد بن ارقم وكذلك قول الشعبي ومسروق وابن سيرين جميعا بين
النقلين كما سبق تقريره قولهم لا نسلم ان السكوت يدل على الموافقة قلنا دليله ما سبق في مسائل الاجماع نعم وما
ذكروه من القوادح في الصحابة فمن اقوال المبتدعة الذين بعضهم كالنظام ومن تابعه من الرافضة والضلال وقد
ابطلنا ذلك كله في كتاب الابكار الانكار فالمواضع اللائقة به للتعرض لهم انه حجة ظنية قلنا والمسئلة عندنا نعم
ظنية قولهم ما المانع ان يكون عليهم بالادلة النصوص على عللها اجوبة ثمانية الاول انه لو كان ثم نص لنقل كما
ذكرناه في النصوص الدالة على الاحكام الثاني انه اذا كانت العلة منصوصة فلو لم يرد التعبد باثبات الحكم بها في
غير محل النص فيمتنع اثباته لما بان في المسئلة التي بعدها وان ورد الشرع بذلك فالحكم يكون في الفرع ثابتا
بالاستدلال اي مجلة منصوصة لا بالقياس على ما بان تقريره وعلى هذا فلا يكون اخاطبين بالقياس الثالث ان
ذلك يكون حجة علينا اذ القياس معلوم وان لم يكن حجة على النظام والقائلين بقوله قولهم لا يلزم ان يكون القياس حجة
بالنسبة الى غير الصحابة قلنا الفقهاء لا يقول بالقياس معلوم بالنسبة الى الكل وقائل بنفيه معلوم بالنسبة الى
الكل وقد اتفق الفريقان على نفي التفصيل كيف وانه حجة على من قال بنفيه فلم وما ذكروه من المناوضات اما الاية
الاولى فانا نفيد ان لو لم يكن القياس حجة ورد التعبد به من الله ورسوله وعند ذلك فيتوقف كل ما يعمل بالقياس
تقدمها بين يدي الله ورسوله على ما يحكم به فهو مستفاد من الله ورسوله وذلك متوقف على كون الحكم غير مستفاد
من الله ورسوله وذلك متوقف على كون الحكم به تقدما بين يدي الله ورسوله فلا يكون حجة واما الاية الثانية والثالثة
فجوابهما من ثلاثة اوجه الاول انا نقول بموجبه لا يتبين وذلك لانا اذا حكمنا بمقتضى القياس عند ظننا انه فكلنا
به يكون معلوم الوجوب لنا بالاجماع لانه غير معلوم الثاني انه يجب حمل الايتين على النفي عن القول بما ليس معلوم
على ما نفيدنا فيه بالعلم جمعا بينهما وبين ما ذكرناه من الادلة الثالث ان الايتين حجة علينا لمخصوص في القول بالقياس
اذ هو غير معلوم لهم لكون المسئلة ظنية فكانت مشتركة الدالة وبمثل هذه الاجوبة يكون الجواب
عن قوله تعالى وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ان بعض الظن اثم واما قوله تعالى واحكم بينهم بما انزل الله فنحن
نقول بموجبه فان من حكم بما هو مستنبط من المنزل فقد حكم بالمنزل كيف وان ذلك خطاب مع الرسول فلا يلزم
من امتناع ذلك في حق الرسول لامكان معرفة احكام الوقائع بالوحي امتناع ذلك في حق غيره وقوله تعالى وما اختلفتم
فيه من شيء فحكمه الى الله وقوله فردوه الى الله والرسول يخبر ما مانع من القياس لان العمل بالمستنبط من قول الله
وقول الرسول حكم من الله ورد اليه والى الرسول واما من قال بابطال القياس فكم يعمل بقول الله عز وجل وقول
الرسول ولا بما استنبط منهما فكان ذلك حجة عليه كالمه وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا
يابس الا في كتاب مبين فالمراد به ان الكتاب بيان لكل شيء اما بدلالة الالفاظ من غير واسطة واما بواسطة
الاستنباط منه او دلالة على السنة والاجماع الدالين على اعتبار القياس فالعمل بما بينه الكتاب لانه خارج عنه

كيف

كيف وانه مخصوص بالاجماع فانا نعلم عدم امتثاله على تعريف العلوم الرياضية من الهندسية والحسابية وما
وكثير من الاحكام الشرعية كمسائل الجد والاخوة وانت على حرام والمفوضة ومسائل العول ونحوه وعند
ذلك يجب حمله على ان ما اشتمل عليه الاحكام من الاحكام المبينة به لا تفريط فيها حذرا من مخالفة عموم
اللفظ واما ما ذكروه من السنة في ذم الرأي فيجب حمله على الرأي الباطل كما ذكرناه بين الادلة المسئلة الثالثة
اذا نص الشارع على علة الحكم هل يكفي ذلك في تعدية الحكم بها الى غير محل الحكم المنصوص دون ورود التعبد
بالقياس بها اختلفوا فيه فقال ابو اسحق الاسفرايني واكثر اصحاب الشافعي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب
وبعض اهل الظاهر لا يكفي ذلك وقال احمد بن حنبل والنظام والقاساني والنهرواني وابو بكر
الرازي من اصحاب ابي حنيفة والكرخي يكفي ذلك في اثبات الحكم بها اين وجدت وان لم يتعبد بالقياس
بها وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوص عليها علة للتحريم فقط كالفعل بها اين وجدت
وان كانت علة لوجوب الفعل او ندبيته لم يكن ذلك كافيا في ايجاب بها ولا ندبيته اين وجدت دون ورود
التعبد بالقياس لان من تصدق على فقير لفقره بدرهم لا يجب ان يتصدق على كل فقير ومن اكل شيئا من
السكر لانه حلو لا يجب عليه ان يأكل كل سكر وهذا بخلاف من ترك اكله ومانه لحلوحتها فانه يجب عليه
ان يترك كل ما نه حامضة والمختار هو القول الاول لانه اذا قال الشارع حرمت الخمر لانه مسكر علم يرد
التعبد باثبات التحريم بالمسكر في غير الخمر فالقضاء بالتحريم في غير الخمر كالتعبد اما ان يكون ذلك لان
اللفظ اقتضى عمومه تحريم كل مسكر وان قوله حرمت الخمر لانه مسكر بمنزلة قوله حرمت كل مسكر
كما قاله النظام ومن قال بمقالته واما لوجود العلة في غير الخمر بعد امكان قسم ثالث فان كان الاول فهو ممتنع
من حيث ان قوله حرمت الخمر لانه مسكر لا دلالة له من جهة اللغة على تحريم كل مسكر كما لا دلالة له قوله حرمت كل مسكر
ولهذا فانه لو قال اعتقت عبيدي السودان عتق كل عبد اسود له ولو قال اعتقت سالما السوداء فانه
لا يعتق كل عبد اسود له وان كان اسود من سالم وكذلك اما قال للوكيل بع سالما السوداء خلفه لم يكن له
التصرف في غيره من العبيد بالبيع وان كان اسود خلقا من سالم وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول
انه لو كان وجود نص على علية كافيا في اثبات الحكم اين وجدت العلة دون التعبد بالقياس للزم من قوله
اعتقت سالما السوداء عتق عاتم اذ كان مشاركا له في السواد وهو ممتنع الثاني انه من الجائز ان يكون
ما وقع التنصيص عليه وهو عموم الانكار ومن الجائز ان يكون خصوص انكار الخمر لما علم الله فيه من المفسدة
الخاصة به التي لا توجد لها في غير الخمر واذا احتمل ما احتمل فلا تعدية تكون ممتنعة الا ان يرد التعبد بالتعدية
فان قيل انما قلتم ان اللفظ لا يقتضي بعمومه تحريم كل مسكر وقوله اعتقت عبيدي سالما السوداء دال على عتق
عاتم ايضا لكن اسود ولهذا فان اهل اللسان وكل عاقل يناقضه في ذلك عند عدم اعتقاده ويقول له

فغانم ايضا اسود فلم خصصت سالما بالعتق دونه وكذلك القول في قوله لوكيله بع سالما لسواده هذا بالنظر الى
المفهوم من اللفظ لغة وحيث لم يقع العتق بغير سالم ولا نفاذ بيعه شرعا انما كان لان اللفظ دل كان
على ذلك دلالة لكنها غير صريحة والشارع قيد التصرف في املاك العبيد بصريح القول نظرا لهم في غاية
الامر بجواز طرف الندم والبيع عليهم بخلاف تصرف الشارع في الاحكام الشرعية ولهذا فانه لو قال الشارع
حرمت الخمر للسكارة وقيسوا عليه كل مسكر لزم منه تحريم كل مسكر ولو قال لوكيله بع سالما لسواده
وقس عليه كل اسود فانه لا يتعدى تصرفه بذلك وان سلمنا انه لا عموم له في اللفظ ولكن لم قلتم انه يمتنع
اثبات الحكم لوجود العلة وما ذكرتم من الوجه الاول فلعدم تعينه ما ذكرناه من تقييد الشارع التصرف في املاك
العبيد بصريح القول دون غيره وما ذكرتم من الوجه الثاني فغير صحيح لسنة اوجه الاول ان العرف شاهد
بان الاب اذا قال لولده لا تاكل هذا فانه مسموم وكل هذا لانه عقاب نافع فانه يفهم منه المنع من اكل كل طعام
مسموم وجوازا كل كل عقاب نافع ولو امكن ان يكون لخصوص الاضافة تاثير لما احتمل ان يكون داخلة في التعليل
لما تبادر الى الفهم التعميم من ذلك والاصل تنزيل التصرفات الشرعية على وفق تصرفات العرفية الثاني
ان الغالب من العلة المنصوص عليها ان تكون مناسبة للحكم حتى تخرج عن التعبد ولا مناسبة في خصوص
اضافة الاسكاد الى الخمر بل المناسبة في كونه مسكرا لا غير الثالث انه لو لم يكن الوصف المنصوص عليه علة
لعمومه بحيث يثبت به الحكم في موضع اخر بل العلة خصوص اضافة ذلك الوصف الى محله لم يكن للتنصيص
عليه فائدة وذلك لان اختصاص الخمر بوصف الاسكاد ملازم له غير مفارق فكان يكفيه ان يقول
حرمت الخمر لا غير الرابع ان اخذ خصوص اضافة الوصف المنصوص على عليته في التعليل على خلاف الظاهر
في جميع التعاليل ولهذا فانا عقلاء العرب ما نطقنا بعلة الاول ردنا فانا في غير محل الذي ما اضافها اليه
لهذا فانهم اذا قالوا حرمت هذا الاسود لكونه سارقا فانهم يلغون خصوص اضافة السرقة الى الاسود حتى
ان السرقة لو وجدت من ابيض كانت مقتضية لقربه الخامس انه لو امكن اخذ خصوص اضافة الصفة الى
محلها في التعليل لما صح قياس صلاة وذلك ممتنع السادس انما اذا قال الشارع حرمت التافيف للوالدين فانه
يفهم منه كل عاقل تحريم بعض ايذاء الوالدين لاجل العلة وهي كف الاذى عنهما فاذا صرح بالعلة ونص
عليها كان ذلك اولى بالتعدية ولو كان لخصوص الاذى بالتافيف مدخل في التعليل لما فهم تحريم الضرب
ساكتا دلالة ما ذكرتم على امتناع التعدية فيما اذا قال حرمت الخمر لكونه مسكرا لكنه غير مطرد فيما اذا قال علة
تحريم الخمر الاسكاد حيث الاضافة والجواب قولهم لم قلتم ان اللفظ بعمومه لا يقتضي ذلك قلنا لما ذكرنا فجاز
ان قوله اعتقت سالما لسواده مقتض بلفظ عتق غيره من العبيد السود وغير صيغ ذات اللفظ الدال على العتق
انما هو قوله اعتقت سالما وذلك لا دلالة له على غيره وان قيل انه يدل عليه من جهة التعليل فهو عود الى

الوجه الثاني قولهم ان العقلاء يناقضونه في ذلك فيقاسم قلنا ليس ذلك بناء على عموم لفظ العتق فيها وانما ذلك
منهم طلبا لفائدة التخصيص سالم بالعتق مع ظنهم عموم العلة التي علل بها واذا بطل القول بتعميم اللفظ فالعتق
يكون ممتنعا فلم لعدم دلالة اللفظ على عتقه والا ما ذكروه كيف وانه يجب عتقه ذلك حتى لا يلزم منه
نفي العتق مع وجود دليله في حق غانم لانه لو دل اللفظ عليه لكان الاصل اعتبار لفظه في مدلوله نظرا
الى تحصيل مصلحة العامل التي دل لفظه عليها قولهم انه قال لوكيله بع سالما لسواده وقس عليه كل اسود من
عبيدي لا يعتق تصرفه في غير سالم لا نسلم ذلك فانه لو قال له مهما ظهر لك ارادتي وقضاء حسن
بالاستدلال دون صريح المقال فعلته فله فعله واذا قال اعتق سالما لسواده وقس عليه غيره فاذا ظهر
له ان العلة السواد الجامع بين سالم وغانم وانه لا فارق بينهما فقد ظهر له ارادته لعتق غانم فكان له
بيعه قولهم لم قلتم بامتناع الحكم لوجود العلة قلنا لما ذكرناه من الوجهين وما ذكروه على الوجه الاول فانما
يصح ان لو كان ما ذكروه من العلة موجبا للحكم في غير محل النص ويجب اعتقاد انتفاء الحكم لانتفاء العلة
حذرا من التناقض فانه على خلاف الاصل والجواب عما ذكروه على الوجه الثاني من الاشكال الاول لنا
انا نقتصر فيما ذكروه في التعميم نظرا الى قرينة حال الانام مع الانام لانهم لا يفرقون في حقهم بين سم ومسم
وعقاب نافع وما في معناه من الاعتبارية النافعة وهذا بخلاف ما اذا حرم الله تعالى شيئا او اوجبه فان العادة
الشرعية مطردة بالاجابة مثل ما حرم ومحرم مثل ما اوجب حتى انه يوجب الصوم في نهار رمضان وتحريمه
في يوم العيد ويبيح شرب الخمر في زمان ويحرمه في زمان ويوجب من بول الصبية الغسل والرش ولا يوجب
الغلام ويوجب الغسل من المني دون المذي مع اتحاد مخرجهما ويوجب على الحائض قضاء الصوم دون
الصلاة ويبيح النظر الى وجه وتحقيق الحسناء دون الحرة العجوز للشهوة الى غير ذلك فيما ذكرناه فيما تقتضيه
من التفرقة بين المتماثلات وعلى عكسه الجمع بين المختلفات وذلك لما علمه الله تعالى من اختصاص المتماثلين
بمصلحة مقارنة لزمانه لا وجود لها في مثله اذ ليست المصالح والمفاسد من الامور الثابتة لذوات
الاوصاف وطبائعها حتى تكون لازمة لها بل ذلك مختلف باختلاف الاوقات هذا كله ان قلنا بوجوب
عناية المصالح والانفطان بفعل ما يشاء ويحكم ما يريد من الاشكال الثاني ان النظر في التعليل المناسبة
القدر المشترك والغاء ما به الافتراق من الخصوصية اما ان يكون واجبا لا على وجه يستلزم به الاصل
والفرع او لا يكون موجبا له فان كان موجبا له فهو دليل يعتمد بالقياس والتنصيص على العلة دونه لا يكون
كافيا في تعدية الحكم وهو المطلوب وان لم يكن موجبا لتعدية فلا اثر لايراده وعن الاشكال الثالث
فائدة التنصيص على العلة ان يعلم حتى يكون الحكم معقول المعنى ان كان الوصف مناسبا للحكم فانه يكون اسرع
في الانقياد وادعى الى القبول وان يتعين الحكم في محل التنصيص عند انتفائها ولمثل هذه الفوائد يكون

التنصيص على الوصف وان لم يكن مناسبا للحكم وعن الاشكال الرابع ما ذكرناه في حل الاشكال الاول وعن الخامس
انه لا يلزم من امكان اخذ خصوص المحل في التعليل ابطال القياس لجواز ان يقوم الدليل على ابطال اخذ
في التعليل فيما جاء التصوير وعلى تقدير لم يقم الدليل على ذلك فالقياس يكون مستندا وعن السادس انه انما فهم تحريم
الضرب الوالدين من تحريم التافيف بطريق الى القرينة الدالة على ذهن من ان الكلام وسيق لقصد الاكرام
الوالدين ودفع الاذى عنهما ولا يخفى ان اقتضاء ذلك لتحريم الضرب اشد منه لتحريم التافيف ولذلك كان
سابقا الى الفهم من تحريم التافيف والتنبيه بالادنى الى الاعلى اما ان يكون ذلك مستفادا من نفس اللفظ
والتنصيص على العلة بمجرده فلا وعن الاشكال الاخير انه مهما قال جعلت شرب المسكر علة للتحريم ظهر الحكم
بكونه ثابتا في كل صورة وجد فيها شرب المسكر بالعلة المنصوص عليها مجهة العموم حتى في الخمر وذلك من باب
الاستدلال الامر بالقياس فانه ليس قياس بعض المسكر ههنا على البعض اولى من العكس لتساوي نسبة
العلة المنصوصة الى الكل فلا كذلك فيما نحن فيه وعلى هذا فلا معنى لما ذكره ابو عبد الله البصري من التفصيل
بين الفعل والترك وذلك لانه لا مانع ولا بعد في تحريم الخمر لشدة الخمر خاصة دون غيره من المسكرات
ولعل القائل باختصاصه بالحكمة الداعية الى التحريم وان يشرب بين المتماثلات في ايجاب الفعل وتركه او
تذييله لعله باشتراكها في الحكمة الداعية الى الايجاب والندب واما من اكل مسكرا فلم يأكله لمجرد طلاوته
بل لمحلاوته وصدق شهوته عند فراغ معدته فاذا زالت الشهوة بالاكل واضلت المعدة وتبدلت الحالة الاولى
الى مقابلها امتنع لزوم الاكل لكل مسكر ثم بعد حتى انه لم يتبدل الحال لم ذلك كل مسكر وعلى المسئلة الرابع
مذهب الشافعي واحمد بن حنبل واكثر الناس جواز اثبات الحدود والكفارات بالقياس خلافا لاصحاب
ابي حنيفة ودليل ذلك النص والاجماع والمعقول اما النص فتعلق بالنبي لمعاذ في قوله اجتهد رأيي ولم يفرق
تفصيل وهو دليل الجواز والا لوجب التفصيل لانه واقع في مظنة الحاجة اليه وتاخير البيان عن وقت الحاجة
ممتنع واما الاجماع فهو ان الصحابة لما استخلفوا في حد شارب الخمر ثمانين على خبر ابن عمر انه اذا شرب
سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى فحد حد المفتري ثمانين على حد المفتري ولم ينقل عن احد من
الصحابة في ذلك نكير فكان اجماعا واما المعقول فهو انه مغلب على الظن فجاز اثبات الحدود والكفارات به
لقوله عليه الصلوة والسلام نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وقياسا على خبر الواحد فان قيل ما ذكرتموه
من الدلائل ظنية والمسئلة اصولية قطعية فلا يسوغ التمسك بالظن فيها قلنا دلالة ما ذكرتموه على المطلوب
ولكنه معارض بما يدل على عدمه وذلك من ثلثة اوجه الاول ان الحدود والكفارات من الامور المقدرة التي لا
يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها والقياس فرع تعلق علة الحكم الاصل فيما لا تعقل من الاحكام علة فانا
فيه متعبدون كما في اعداد الركعات ونصب الزكوة ومنها الثاني ان الحدود عقوبات وكذلك الكفارات

فيما شابه

فيما شابه العقوبة والقياس تمامه حله احتمال الخطا وذلك شبهة والعقوبات ما تدرأ بالشبهات القول في
الحدود بالشبهات الثالث هو ان الشارع قد اوجب حد القطع بالسرقة ولم يوجبه بمكاتبة الكفار
مع انه اولى بالقطع واوجب الكفارة بالظهار لكونه منكرا وزورا ولم يوجبها في الردة مع انها اشد في المنكر
وقول الزور فحيث لم يوجبها ذلك فيها هو اولى دل على امتناع جريان القياس فيه والجواب عن الاول منع
ان المسئلة قطعية وعن المعارضة الاولى ان الحكم المعدى من الاصل الى الفرع انما هو وجوب الحد والكفارة من
حيث هو وجوب وذلك معقول بما علم في مسائل الخلاف لانه مجعول وعن الثاني منع احتمال الخطا في القياس
على تقدير ان كل مجتهد مصيب وان سلمنا احتمال الخطا فيه لكن لا نسلم ان ذلك يكون شبهة مع ظهور الظن المطلوب
بدليل جواز اثبات الحدود والكفارات بخبر الواحد مع احتمال الخطا فيه غالبا وعن الثالث من وجهين الاول
ان غاية ما يفيد ان الشارع قد منع من اجراء القياس في بعض صور وجوب الحد والكفارة وذلك لا يدل على
المنع مطلقا بل يجيء عند اعتقاد اختصاص تلك الصور بمعنى لا يوجد له في غيرها نقليلا لمخالفة من ذكرناه من الادلة
الثاني الفرق وذلك اما بين السرقة ومكاتبة الكفار فان داعية الاراذل وهم الاكثرون متحققة بالنسبة اليها
فلو لا شرع القطع لكانت مفسدة السرقة تمانع غالبا وكذلك في مكاتبة الكفار واما بين الظهار والردة فهو
ان الحاجة الى شرع الكفارة في الردة دون الحاجة الى شرعها في الظهار وذلك لما ترتب على الردة من شرع القتل
الرادع عنها بخلاف الظهار وربما اورد الاصحاب مناقضة على اصحاب ابي حنيفة في منعهم من ايجاب الكفارة
بالقياس بايجاب الكفارة بالاكل والشرب في نهار رمضان بالقياس على المجامع وهو عين لازم على من قال
بذلك وذلك لان العلة عندهم فيما المجامع لايجاب الكفارة موهما اليها في قصة الاعرابي وهو عموم الافساد
فالحكم في الاكل والشرب يكون ثابتا بالاستدلال اي بعلة موهما اليها لا بالقياس وذلك لان القياس لا بد فيه
من النظر الى حكم الاصل اذ هو احد اركان القياس لضرورة اعتبار العلة المجامعة والعلة اذا كانت منصوصة
او موهما اليها فقد ثبت اعتبارها بالنص لا بحكم الاصل بحيث ملتفت اليه في اعتبار العلة لاستقلال النص باعتبارها
فلا يكون الحكم في الفرع ثابتا بالقياس لانا لو لم يكن بالقياس لا بد فيه من النظر الى حكم الاصل وقد قيل انه لا نظر اليه
غاية ان النص قد دل في الوقاع على الحكم وعلى العلة فالحكم في الفرع اذا كان ثابتا بالعلة المنصوصة لا يكون حكما
بالقياس ولا بالنص لعدم دلالة النص عليه وان دل على العلة والاجماع لوقوع الخلاف فيه وما كان ثابتا بالنص
ولا اجماع ولا قياس فالذي يثبت به هو العمل بمقتضى الاستدلال المسئلة الخامسة ذهب اكثر اصحاب الشافعي
الى جواز اجراء القياس في الاسباب ومنع من ذلك ابو زيد الدبوسي واصحاب ابي حنيفة وهو المختار
وصورة اثبات كون اللواط سببا للحد بالقياس على الزنا ودليل ذلك ان الحكم الذي يكون الوصف
سببا بها هي الحكمة التي لاجلها يكون الحكم المرتب على الوصف سببا مثابتا وعند ذلك فقياس حد اللواط

على الاخر فى حكم السببية لا بد وان يكون لا شتراكهما فى حكمة الحكم بالسببية وتلك الحكمة اما ان تكون منضبطة
بنفسها ظاهرة جلية غير مضطربة واما ان تكون خفية مضطربة فان كان الاول فلا يخلو اما ان يقال بان
الحكمة اذا كانت منضبطة بنفسها يقع تعليل الحكم بها ولا يقع اذ الاختلاف فى ذلك واقع فان قيل بالاول
كانت مستقلة باثبات الحكم المترتب على الوصف ولا حاجة الى الوصف المحكوم عليه بكونه سببا للاستغناء عنه
وان كان الثانى فقد امتنع التعليل والجمع بين الفرع والاصل بها واما اذا كانت خفية مضطربة فاما ان تكون
مضبوطة بضابط او لا فان كانت مضبوطة بضابط فذلك المضابط لها هو السبب وهو القدر المشترك
بين الاصل والفرع ولا حاجة الى النظر الى خصوص كل واحد من الوصفين المختلفين المفضى على احدهما بالاصالة و
على الاخر بالفرعية لانه لم تكن مضبوطة بضابط فالجمع بها يكون ممتنعا اجماعا لاحتمال التفاوت فيها بين الاصل
والفرع فان الحكم قد يختلف باختلاف الصور والاشخاص والازمان والاحوال فان قيل ما المانع ان يكون الوصف
الجامع بينهما هو الحكمة وما ذكرتم من كون الحكمة اذا كانت خفية مضطربة يمتنع الجمع بها لاحتمال التفاوت
فيها قلنا احتمال التفاوت وان كان قائما غير ان احتمال التساوى راجح وذلك لانه يحتمل ان يكون الحكمة التى
فى الفرع مساوية لما فى الاصل ويحتمل ان تكون راجحة ويحتمل ان يكون مرجوحة وعلى التقديرين الاولين
فالمساواة حاصلة وزيادة على التقدير الثانى منهما واما تكون مرجوحة على التقدير الثالث وهو احتمال واحد
ولا يتميز ان وقوع احتمال من احتمالين اغلب وقوعا من احتمال واحد بعينه فكان الجمع اولى ثم كيف وقد حصل القتل
بالمثقل سببا لوجوب القصاص بالقياس على المحدد وجعلتم القراط سببا للحد بالقياس على الزنا وجعلتم النية
شرطا لصحة الصلوة بالقياس على نية التيمم واجاب بما قدمناه ذكره من دليل خلو التساوى فى الحكمة فلا يخ اما
ان يكون ذلك كائنا فى الجمع او يكون كائنا فى كان كان كائنا فلا يجمع بين الاصل والفرع فى الحكم المترتب على السبب
ولا حاجة الى الجمع بالسبب وان لم يكن ذلك كائنا فهو المطلوب وما ذكرتم من الامثلة فلا وجه لها اما قياس
القتل بالمثقل على المحدد فلم يكن ذلك فى السببية وانما ذلك فى ايجاب القصاص بجامع القتل العمد العدوان
وهو السبب لا غير واما قياس القراط على الزنا فانما كان ذلك فى وجوب الحد بجامع ايلاج فرج فى فرج مشتهى
طبعا موجبا شرعا وذلك هو السبب مع قطع النظر عن خصوصية الزنا والقراط واما قياس الوضوء على
التيمم فانما هو فى اعتبار النية بجامع الطهارة المقصودة للطهارة للصلوة وذلك هو السبب لا القياس
فى الاشتراط وعلى هذا التحقيق كل ما يرد من هذا القبيل **المسئلة السادسة** اختلفوا فى جواز اجراء القياس
فى جميع الاحكام الشرعية تامة بعض الشرع وذهب صيرا منه الى ان جميع الاحكام الشرعية من جنس واحد
ولهذا يدخل جميعها تحت حد واحد وهو حد الحكم الشرعى ويشترك فيه وقد جاز على بعضها ان يكون ثابتا
بالقياس وما جاز على بعض التماثلات كان جائزا على الباقى وهو غير صحيح وذلك انه وان دخلت جميع الاحكام

الشرعية

الشرعية تحت حد الحكم الشرعى من حيث هو حكم شرعى جنسا لها غير انها متنوعة متمايزة بامور
موجبة لتنوعها وعلى هذا فلا مانع ان يكون ما جاز على بعضها وثبت له ان يكون ذلك له باعتبار
خصوصية وتعينه لا باعتبار ما به الاشتراك وهو ظاهر لها كيف وان ذلك مما يمتنع لثلثة اوجه
الاول انا قد بينا امتناع اجراء القياس فى الاسباب والشروط وبينا ان حكم الشارع على الوصف
بكونه سببا وشرطا حكم شرعى الثانى ان ذلك مما يقتضى الى امر ممتنع فكان ممتنعا وبيان لزوم ذلك
ان كل قياس فلا بد له من اصل يستند اليه على ما علم ولو كان كل حكم يثبت بالقياس لكان حكم اصل
اصله فان تسلسل الامر الى غير نهاية امتنع وجود القياس ما لم يقف على اصول لا نهاية لها وان انتهى
الى اصل لا يتوقف على اصل اخر فهو خلاف الفرض الثالث ان من الاحكام ما ثبت غير معقول المعنى
كضرب الدية على العاقلة ونحوه وما كان كذلك تعذر اجراء القياس فيه متعذر وذلك لان القياس فرع
تعقل علة حكم الاصل وتعديتها الى الفرع فما لا يعقل له علة فاثباته بالقياس يكون ممتنعا **خاتمة**
لهذا الباب القياس مامور به لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار كما سبق تقريره وهو منقسم الى واجب
ومندوب والواجب منه منقسم الى ما هو واجب على بعض الاعيان وذلك فى حق كل من نزلت
به نازلة من القضاة والمجتهدين ولا يقوم غيرهم فيها مقامه مع ضيق الوقت والى ما هو واجب
على الكفاية وذلك اما ان يكون كل واحد من المجتهدين يقوم مقام غيره فى تعريف حكم ما حدث
من الواقعة بالقياس واما المندوب وهو القياس فيما يجوز حدوثه من الوقايع ولم يحدث بعد
فان المكلف قد يندب اليه لكونه حكمة معد الوقت الحاجة وهل يوصف القياس بكونه مبينا
ثم قد ذلك وصفه به القاضى عبد الجبار وتبعه منه ابو الخليل وفصل المجيبان بين الواجب
والمندوب منه فوصفا الواجب بذلك دون المندوب والمختار ان يقال ان عنى بالتبيين ما كان
من الاحكام المقصودة بحكم الاصالة كوجوب الفعل وحرمة ونحوه فالقياس واعتباره ليس بمبين
فانه غير مقصود لنفسه بل لغيره وان عنى بالدين ما تعبدنا به وان كان مقصودا اصليا اتباعا
فالقياس من الدين لانا نتعبد به على ما سبق وبالجملة فالمسئلة لفظية

فى الاعتراضات الواردة على القياس وجهات الانفصال عنها انما الاعتراضات الواردة على
قياس العلة خمسة وعشرون اعتراضا **الاعتراض** الاول الاستفسار وهو طلب شرح دلالة
اللفظ المذكور وانما يحسن ذلك اذا كان اللفظ المجمل متردد بين محاصل على السوية وادعى بها للعزة
السامع المخاطب فعلى السائل بيان كونه مجملا او غير بيانا لان الاستفسار عن الواضح عنادا وجهلا ولهذا
قال القاضى ابو بكر ما ثبت فيه الاستفهام صح عنه الاستفهام ولذلك وجوب ان يكون سؤال

الاستفهام او لا وما سواه متاخرا عنه لكونه فرعا على فهم معنى اللفظ وصيغه متعددة فمنها
الهمزة كقولك اعندك زيد وهل الاصل في حال الاستفسار اذ لا تخلوه بخلاف غيرها من الادوات
فانها قد ترد لغير الاستفهام فمن ذلك هل وهي تلي الهمزة في الرتبة اذ هي اصل في الاستفهام كقولك هل زيد
في جود لكنها قد ترد زائدة للتاكيد كقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر والمراد به قد اتى ومن ذلك
فانها قد ترد بمعنى الاستفهام كقولك ما عندك ولكنها وقد ترد بمعنى الشرط مجزوما كقوله تعالى من دخل دار
ابي سفيان فهو امن وقد ترد بمعنى الخبر كقولك جاء في من احبه وهي مختصة بمن يعقل دون ما لا يعقل
وهي متاخرة في الرتبة عن ما لانه ما قد ترد لما لا يعقل ولمن يعقل كقوله تعالى والسماء وما بناها ومن ذلك
اين وهي سؤال عن المكان ومتى عن الزمان وكيف عن الكيفية وكم عن الكمية واي عن التمييز والهمزة تقوم مقام
الكل في السؤال واذا ثبت ان شرط قبول الاستفسار كون اللفظ مجملا او غريبا يجب على السائل بيان ذلك
لصحة سؤاله فان قيل له حقا بان الظهور والدليل شرط في صحة التدليل كما سبق واتمام الظهور بان لم
يكن اللفظ مجملا ينقل الاجمال اذا شرط في الدليل وبيان شرط الدليل على المستدل لا على المعترض فلما ظهور
الدليل وان كان متوقفا على نفي الاجمال غير ان الاصل عدم الاجمال وسؤال الاستفسار يستدعي الاجمال
المخالف للاصل فكان بيانه على المستفهم ولا يقبل منه دعوى الاجمال بجهة الاشتراك والغرابة بناء
على انه لم يفهم منه شيئا فيما كان ظاهرا مشهورا في السنة اهل اللغة والشرع لانتسابه الى العناد
لعدم خفائه عليه في الغالب لكن ان بين الاجمال بجهة الغرابة بطريقه او بجهة الاشتراك بسبب
تردده بين احتمالين كفاه ذلك من غير احتياج الى بيان التسوية بينهما لان الاصل عدم الترجيح وطريق
المستدل في جواب دفع الاجمال بجهة الاشتراك منع تعدد محامل اللفظ ان امكن او بيان الظهور
في احد الاحتمالين وله فيه طريق تفصيلي بالنقل عن اهل الوضع او الشرع او ببيان انه مشهور بينهم
الشهرة دليل الظهور والحقيقة غالبا وطريق اجمالي وهو ان يقول الاجمال على خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم
فيجب اعتقاد ظهوره في احد الاحتمالين نفيا للاجمال عن الكلام وهو وان لزم منه التجوز في احدهما وهو خلاف
الاصل ايضا غير ان محذور الاشتراك اعظم من محذور التجوز كما سبق تقريره وان تعذر عليه بيان ذلك
فقد يقدر على دفع الاجمال ايضا بدعوى كون اللفظ متواطيا فيما لو نقضه لنفي الاجمال والتجوز او ان يفسر
لفظه بما اراد منها الاعتراض الثاني فساد الاعتبار ومعناه ان ما ذكرته من القياس لا يمكن اعتباره
في بناء الحكم عليه لفساده في وضع الناس وتركيبه وذلك كما اذا كان القياس مخالفا للنص فهو فاسد لاعتبار
لعدم صحته الاحتجاج به مع النص المخالف له وقد مثل ذلك ايضا بقياس الكافر على المسلم في صحة الظهار
وبقياس الصبي على البالغ في ايجاب المذكورة من جهة ظهور الفرق بين الاصل والفرع واقرب بعده

الامثلة

الامثلة منه انما هو المثال الاول لانه مهما ثبت ان القياس مخالف للنص كان باطلا لما سبق تقريره واما
باقي الامثلة فحاصلها يرجع الى ابداء الفرق بين الاصل والفرع وهو سؤال اخر غير سؤال الفساد الاعتبار
وسيأتي الكلام عليه وجوابه اما بالطعن في سند النص ان امكن او بمنع الظهور او التاويل او القول بالموجب
او المعارضة بنص اخر ليسلم له القياس او ان يبين ان القياس من قبيل ما يجب ترجيحه على النص المعارض له
بوجه من وجوه الترجيحات المساعدة له الاعتراض الثالث فساد الوضع واعلم ان صحة وضع القياس
ان يكون على هيئة صالحة لاعتباره في ترتيب الحكم عليه وقد مثله الفقهاء بما يلحق الحكم فيه من مقابله يمكن
التضييق من التوسيع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وان يكون ما جعله علة للحكم مشعرا
بنقيض الحكم المرتب عليه وذلك كقولهم في النكاح بلفظ الهبة لفظ ينعقد به غير النكاح يقتضي انعقاد
النكاح به لا عدم الانعقاد لان الاعتبار يقتضي الاعتبار لعدم الاعتبار وعلى هذا فكل فاسد الوضع
فاسد الاعتبار وليس كل فاسد الاعتبار يكون فاسد الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع وان كان اعتباره
فاسدا بالنظر الى امر خارج كما سبق تقريره ولهذا اوجب تقديم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع
لان النظر في الاعم يجب ان يتقدم على النظر في الاخص لكونه الاخص مشتملا على ما اشتمل عليه الاعم و
زياده واذا عرف ما قررناه في سؤال فساد الوضع فلقائل ان يقول اقتضاء الوصف لنقيض الحكم المترتب
عليه اما ان يدعى انه مناسب لنقيض الحكم من الجهة التي عنها بها المستدل فيلزم منه ان يكون
وصف المستدل غير مناسب لحكمه ضرورة ان الوصف الواحد لا يناسب حكمين متقابلين من جهة واحدة
ولكن يرجع حاصله الى القدح في المناسبة وعدم التاثير لانه سؤال اخر وان كان ذلك من جهة اخرى
فلا تمنع مناسبة وصف المستدل لحكمه من الجهة التي عنها بها ثم لا يخلو اما ان يكون جهة المناسبة
لنقيض الحكم معتبرة في صورة او غير معتبرة فان لم تكن معتبرة كان ما يبديه المستدل من جهة
المناسبة كافية في دفع السؤال ضرورة كونها معتبرة ومناسبة المعترض غير معتبرة وان كانت مناسبة
المعترض ما ذكره في معرض المعارضة وبقي مصرا على السؤال الاول فلا يحتاج المستدل الى الترجيح لكونه
خاصا بالمعارضة وهذا من مستحسنات المجدل فليتامل الاعتراض الرابع منع حكم الاصل وله
منع حكم الاصل من قبيل النظر في تفصيل القياس كان متاخرا خلافه لكن ما قبلها نظر الى القياس في جهة
الجملة لا من جهة التفصيل والنظر في الجملة يتقدم على النظر في التفصيل ومثاله ما لو قال الشافعي
في ازالة النجاسة مثلا ما يزيل حكم النجاسة كالدهن فقال المعترض لا اسلم الحكم
في الاصل فان الدهن عندي مزيل لحكم النجاسة وقد اختلف الفقهاء في انقطاع المستدل بتوجيه حكم
منع الاصل عليه فمنهم من قال بانقطاعه لانه انشاء الكلام للدلالة على حكم الفرع لا على حكم الاصل فاذا

منع حكم الاصل فاما ان يشرع في الدلالة عليه لم يتم دليله على مقصوده وهو انقطاع وان شرع في الدلالة عليه فقد
ترك ما كان يسدد الدلالة عليه اولا ويعدل وعما انشاه من الدليل على حكم الفرع الى الدلالة على حكم الاصل ولا معنى
للانقطاع سوى هذا ومنهم من قال لا يكون منقطعا لانه انما انشأ الدليل على حكم الفرع انشاء من يحاول تسميته
وتقريره وبالدلالة على حكم الاصل يحصل هذا المقصود لانه تابع لما شرع فيه اولا ولا منع من ذلك فان الحكم في الفرع
كما يتوقف على وجود علة الاصل في الاصل وكونها علة فيه وعلى وجودها في الفرع يتوقف على ثبوت حكم الاصل وكل
ذلك من اركان القياس ولم يمنع احد من محاولة تقرير القياس عند منع وجود علة الاصل ومنع كونها علة فيه ومنع وجودها
في الفرع عن الدلالة على حمل المنع فكذلك حكم الاصل ضرورة التساوي بين الكل في امتناع صحة القياس اليه ومنهم من فصل
بين ان يكون المنع ضمنيا بين ان يكون ظاهرا فحكم بانقطاعه عند ظهور المنع وبعدم انقطاعه عند خفائه للظهور
عذره وهذا هو اختيار الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني ومنهم من قال يجب ايضاح عرض المكالمة الذي هو فيه وهو مصطلح
اهله في ذلك وهذا هو اختيار الغزالي والمختار انه لا يعد منقطعا اذا دل على موقع المنع لما قررناه فيما تقدم
وقد تبين شرط الدلالة على حكم الاصل فاركان القياس وقد الشيخ ابو اسحق الشيرازي لا يفتقر الى الدلالة على حمل
المنع بل له ان يقول تمامت على اصلي ولا وجه لذلك فانه ان قصد اثبات الحكم على اصل نفسه فالخصم غير منازع
له في ثبوت حكم الفرع على اصله ولا وجه للمناظرة بينهما في ذلك وان قصد اثبات الحكم في الفرع بالنسبة الى الخصم بحيث
يوجب عليه الانقياد اليه فذلك متعذر مع منع حكم الاصل وعدم ثبوته بالدلالة وانما يصور الاستغناء عن
الدلالة على حكم الاصل اذا كان اللفظ الدال على الاصل عاما وهو منقسم الى ممنوع وغير ممنوع كالذهب فانه وان
منع الحكم في الظاهر منه فهو غير ممنوع في الذهب الخفي وعند ذلك فله ان يقول انما قست على الذهب الخفي دون
الظاهر وان كان قياسي عليهما فغاية القياس على اصلين وتعديل المعتدل باصلهما ينفي التعدي بالاخرى
اذا ذكر الدليل على موقع المنع فتبين من حكم بانقطاع المعترض لتبين فساد المنع وتعذر الاعتراض منه على دليل
المستدل لانقضائه الى التعليل بما هو خارج عن المقصود الاصلي في اول النظر ومنهم من قال لا يعد منقطعا ولا
يمنع من الاعتراض على دليل المنع ولا يكون من المستدل بما يعيد دليلا والا لكان تقبول المنع معنى بالانقطاع
انما يتعين في حكم واحد بعينه عما جاء له نفيا واثباتا وهذا هو المختار **الاعتراض** المخلص التقسيم وهو
في عرف الفقهاء عبارة عن ترديد اللفظ بين احتمالين احدهما ممنوع والاخر مسلم بمنزلة المطالبة من جهة
بينا المعترض عليه اما انه لا يعد من ترديده بين احتمالين لانه لو لم يكن محتملا للامرين لم يكن الترديد والتقسيم
معنى بل كان يجب حمل اللفظ على ما هو دليل عليه واما انه لا يبعد ان يكون احتمال اللفظ لهما على السوية لانه لكان
ظاهرا في احدهما لم يكن للتقسيم ايضا وجه بل كان يجب تنزيل اللفظ على ما هو ظاهر فيه كان ممنوعا وهذا
كارتكاب المستدل في البيع شرط الخيار وجد سبب ثبوت الملك للمشتري توجب ان يثبت الملك وبين

وجود السبب بالبيع الفاسد من الاهل في المحل فقال المعترض السبب هو مطلق بيع او البيع المطلق الذي
لا شرط فيه الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لم قلت بوجوده ولقائل ان يقول التقسيم وان كان من شرطه
تردد اللفظ بين احتمالين على السوية فليس من شرطه ان يكون اخذ الاحتمالين ممنوعا والاخر مسلما بل
يجوز ان يكون كذلك ويجوز ان يكون لهما احتمالين لان في التسليم ولكن يشترط ان يختلفا باعتبار ما يرد على كل
واحد منهما من الاعتراضات مع التساوي في التسليم لم يكن للتقسيم معنى بل كان يجب تسليم المعادل وايراد
ما يختص به ولا خلاف انهما لو استويا في المنع ان التقسيم لا يكون مفيدا وعلى هذا فلو اراد المعترض تصحيح
تقسيمه فيكفيه بيان اطلاق اللفظ باذاء الاحتمالين من غير تكليف بيان التساوي بينهما في دلالة اللفظ
عليهما بحجة التفصيل لان ذلك مما يعسر من جهة ان ما من وجه يبين التساوي فيه الا والمستدل ان يقول
ولم قلت بعدم التفاوت من وجه اخر بل لو قيل انه يكلف التساوي من جهة الاحتمال وهو ان يقول التفاوت
يستدعي ترجيح احدهما على الاخر وزيادة عليه والاصل عدم تلك الزيادة لم يكن ذلك شافيا وكان واقفا
بالدلالة على شرط التقسيم ولو ذكر المعترض احتمالين لا دلالة للفظ المستدل عليهما واورد الاعتراض عليهما
كما لو قال المستدل في مسئلة الاتجار الى ابيه وجد سببا سقيفا والقصاص يجب استيفاؤه في بين
وجود السبب بالقتل العمد وان فقال المعترض متى يمكن القول بالاستيفاء اذا وجدا المانع او اذا
لم يوجدا الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لم قلت انه لم يوجد وبيان وجوده ان الجرح مانع وبينه بطريقه
لم يخل اما ان يورد ذلك بناء على ان لفظ المستدل متردد بين الاحتمالين المذكورين او على دعوى الملازمة
بين الحكم ودليله فان كان الاول فهو باطل لعدم تردد لفظ السبب بين ما ذكر من الاحتمالين وان كان الثاني
فان افتقر على المطالبة ببيان انتفاء المانع فهو غير مقبول لما تقرر في الاصطلاح من حط مؤنة ذلك عن المناظر
في المواضع والمعارضات المختلف فيها وان اضاف الدلالة على وجود المعارض فاصل السؤال يرجع
الى المعارضة ولا حاجة الى التقسيم واذا اتفق سؤال التقسيم على التقسيم الاول فجوابه من جهة المستدل من
ستة اوجه الاول ان يعين المستدل بعض محامل اللفظة ويبين ان اللفظ ممنوع باذائه حقيقة في لغة
العرب اما بالنقل عن اهل الوضع او الشارع الصادق او ببيان كونه مشهورا به في الاستعمال فيكون
حقيقة لانه الغالب وربما يساعد من الادلة ومع بيان ذلك فالتقسيم يكون مردود الشهد فوات شرطه
من التساوي في الدلالة الثاني ان يقول انه وان لم يكن ظاهرا بحكم الوضع فيما عينه من الاحتمال غير
انه ظاهر بعرف الاستعمال كما في لفظ الغاية ومنع الثالث انه وان لم يكن ظاهرا بالامرين الا انه
ظاهر في عرف الشارع كلفظ الصلوة والصوم ومنع الرابع انه وان تعذر كونه ظاهرا باحد الاعتبارين المذكورين
لكنه ظاهر بحكم ما اقترن به من القرائن المساعدة له في كل مسئلة اخاص انه وان تعذر بيان الظهور

به باحد الطرق المفصلة فله دفع التقسيم بوجه اجمالي وهو ان يقول الاجمال على خلاف الاصل يجب اعتقاد
ظهور اللفظ في بعض احتماليه ضرورة نفي الاجمال عن اللفظ ومع ذلك فالتقسيم لا يكون واردا وقد يقيد
على بيان كون اللفظ ظاهرا فيما عينه لهذا الطريق الاجمالي وهو ان يقول اذا ثبت انه لا بد وان يكون اللفظ
ظاهرا في بعض محامله نفيا للاجمال عن الكلام فيجب اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل ضرورة الاتفاق
على عدم ظهوره فيما عداه واما عند المعترض فلضرورة دعواه انه ظاهر فيما ادعاه دون غيره السادس
ان يبين ان اللفظ له احتمال اخر غير ما فرض له المعترض بالمنع والتسليم وانه مراده الا ان يجوز
المعترض عن ذلك بان يعين محلا ويقول ان رددت هذا فسلم ولكن لم تملك بيناء الفرض عليه وان اردت
ما عداه فممنوع فاصل هذا الجواب لا يكون متجها وان اراد المستدل الجواب للفقهي فان كان قادرا على
تنزيل كلامه على احد القسمين فالاولى في الاصطلاح تنزيله على احدهما هذا راس القطر ولكن منزلا
على اسهلهما في التسمية والقرب الى المقصود ان امكن وان كان الجمع خاليا شرعا وان لم يقدر على شيء
من ذلك كان منقطعا واما موضوع سؤال التقسيم فيجب ان يكون بعد منع حكم الاصل لكونه متعلقا
بالوصف المتفرع عن حكم الاصل وان يكون مقدما على منع وجود الوصف لدلالته منع الوجود على تعيين
الوصف والتقسيم على الترديد وان يكون مقدما على سؤال المطالبة بتاثير الوصف مدعى علة لكونه
مشعرا بترديد لفظ المستدل بين امرين والمطالبة بتاثير الوصف مشعر بتسليم كونه مدلول اللفظ لا غير
ضرورة تخصيصه بالكلام عليه والا كان التخصيص به عبثا وايراد ما يشعر بالترديد بعد ما
يشعر بتسليم اتحاد المدلول يكون متناقضا وقد علل ذلك بعض ارباب الاصطلاح بان المطالبة بتاثير الوصف
ليست عن تسليم وجود الوصف والتقسيم مشتمل على منع الوجود ومنع الوجود بعد تسليم الوجود لا يكون
مقبولا لما فيه من التناقض وهو غير صحيح لوجهين الاول ان ما ذكره انما هو مبني على ان احد القسمين
لا بد وان يكون ممنوع الوجود وليس كذلك لما سبق في صدر السؤال وتقديره انها يكون احد القسمين ممنوع
الوجود فانما يلزم التناقض والمنع بعدا لتسليم ان لو كان ما اورد عليه سؤال المطالبة اولا وهو نفس القسم
الذي منع وجوده في التقسيم وتقدير ان يكون غيره فلا ريب الجملة فيمتنع ايضا قبول سؤال التقسيم بعد الا سقاط
لان المسؤل كان قد دفع سؤال الاستفسار اجمالا بقوله الاجمال فالتقسيم بعده لا يرد ضرورة توقفه على
الاجمال وقد اتفق وان اجاب عنه بتعيين ما قصده بكلامه منعا لتقسيم لا حاجة الى التقسيم بل يجب
ورود الاعتراض على ما عينه **الاعتراض** السادس منع وجود العلة في الاصل ويكون النظر في علة الاصل متفرعا
عن حكم الاصل وجب تاخيره عن النظر في الاصل وعن التقسيم لما ذكرناه في السؤال الذي قبله ومثاله مالك
الشافعي في مسئلة جلد الكلب مثلا حيوان يغسل الاناء من ولوغه سبعا فلا يطهر جلده بالدباغ كالخنزير

فيقول

فيقول المخصم لا اسلم وجوب غسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا وجوابه بذكر ما يدل على وجوده من العقل
او الحس والشرع على حسب حال الوصف في كل مسئلة او ان يفسر لفظه بما لا يمكن المخصم منعه وان كان احتمال
اللفظ له بعيد وذلك كاوتال في المثال المذكور اعني به ما اذا اخلف على ظنه الطهارة وان فسر لفظه بما له
وجود في الاصل عين ان لفظه لا يحتمله لغة والمختار انه لا يقبل وان ذهب الى قبوله بعض المتاخرين وذلك
لان وضع اللفظ انما كان لقصد تحصيل المعنى منه وان يعرف كل احد ما في ضميره لغيره بواسطة اللفظ المستعمل
وذلك مشروط بضبط الوضع ضبطا يمنع معه دخول الزيادة والنقصان واذا قبل من كل واحد تفسير لفظه
بما لا يحتمله لغة خالية عجزه عن تقديره كلامه فضي ذلك اضطراب اللغة وابطال فائدة وضعها
كيف وان اطلاق اللفظ لذلك دليل ظاهر على ارادة معناه وعدمه عند المنع مشعر بالانقطاع في تقرير
الاعتراض السابع منع كون الوصف المدعى علة ولما كانت العلة صفة لا وصف المذكور وتوقفه
على وجوده وجب ان يكون النظر فيها نفيا واثباتا متاخرا عن النظر في وجود الوصف وهذا هو اعظم الاسئلة
الواردة على القياس لعموم وروده على كل ما يدعى كونه علة واتساع طرق اثباته وتشعب مسالكه كما سبق تقريره
وقد اختلف العلماء في قبوله نفيا واثباتا والمختار لزوم قبوله وذلك لان اثبات الحكم في الفرع مما يمكن
اسناده الى مجرد اثبات حكم الاصل دون جامع بينهما والجامع يجب ان يكون في الاصل هو الباعث لا بمعنى
الباعث لا بمعنى الامارة على ما سبق تقريره والوصف الطردي لا يصلح ان يكون باعثا فيمتنع التمسك به في القياس
فلو لم يقبل منع تاثير الوصف والمطالبة بتاثيره افضى ذلك الى التمسك بالاوصاف الطردية تفرقة من المتكلم بمتابع
مطالبته بالتاثير لا يخفى وجه فساده وايضا فان الاصل عدم الدليل الدال على جواز التمسك بالقياس
عينا انا استثنينا عما كان علة القياس فيه مخيلة او شبهة اجماع الصحابة عنهم ولم ينقل عنهم انهم
تمسكوا بقياس علته طردية فيقينا منه على حكم الاصل فلذلك وجب قبول سؤال المنع التاثير وبيان كون الوصف
مؤثرا وعند هذا فلا ريب من ذكر بشير الاوديه له وتحقيق جوابها وقد صحح الشيخ الامام انه لو قيل سؤال
منع التاثير فامر دليل يذكره المستدل على كون الوصف علة الا وهذا السؤال وارد عليه الى ما لا يتناهى
فيجب رده حفظا للكلام عن الخبط وانشر الثانية انه لا معنى القياس سوى رد الفرع الى الاصل بجامع وقد اتى به
المستدل وخرج عن وظيفته فعلى المعترض بالقدح فيه الثالثة ان الاصل انما كان ما ثبت الحكم بحيثيته فلا يحصل
ان يكون علة فمن ادعى ان الوصف الجامع ليس بعلة احتاج الى بيانه الرابعة انا بحثنا فلم نجد سوى هذه العلة
فعلى المعترض من القدح فيها وابداء غيرها الخامسة انهم قالوا يجوز المعترض على الاعتراض على الوصف المذكور
دليل تحقيقه كالمجوز فالمنع من الصحة مع وجود دليل الصحة لا يكون مقبول السادسة قولهم حاصل هذا
السؤال يرجع الى المنازعة في علة الاصل ويجب ان يكون متنازعا فيها لتقوم الخلاف في الفرع السابعة

ان حاصل القياس يرجع الى تنقيح الفرع بالاصل والشبه حجة وقد تحقق ذلك بما ذكر من الوصف الجامع فلا حاجة
الى ابداء غيره الثانية قولهم هذا الوصف مطرد لم تتخلف حكمه عنه في صورة فكان صحيحا والجواب عن الاولى ان
التسلسل منقطع بتكرار تعيينه او في نظر بالتعليل من الطرق التي بينا ها قبل فان المطالبة بعلية ما غلب على الظن
كونه علة بعد ذلك يكون عنادا وهو مردود اجماعا وعن الثانية بمنع تحقق القياس بجامع لا يغلب على الظن كونه علة
عن الثالثة بمنع ان الاصل عليه كلما ثبت الحكم معه من الاوصاف وعن الرابعة ان البحث مع عدم الاطلاع
على غير الوصف المذكور طريق من طرق اثبات العلة كما سبق فكان ذلك جوابا عن سؤال المطالبة وقبولا له
لا انه دليله وعن الخامسة انه لو كان عجز المعترض عن الاعتراض دليل صحة العلة له ان عجز المستدل عن تصحيح
العلة دليل فسادها ولا اولوية ولكان عجز المعترض عن الاعتراض عن ابطال ما ادعى الحكم في القوي دليلا على
ثبوت الحكم ولم يقل به وعن السادسة ان علة الاصل وان كانت متنازعا فيها فلا بد من دليل ظني يدل على كونها
علة كما في الحكم المختلف فيه وعن السابعة ان اثبات الحكم في الفرع متوقف على ظن اثباته ولا نسلم ان مطلق المشابهة
بين الاصل والفرع في مطلق وصف مفيد للظن وعن الثانية ان حاصله يرجع الى الاكتفاء بالوصف الطردي لكونه
غير منتقض وهو باطل بما سبق في طرق اثبات العلة واذا علم انه لا بد من قبول سؤال المطالبة بالقابلة لا بد
من الاقامة على كون الوصف علة وطريق اثبات ذلك بما ذكرناه من الادلة الثلاثة وما قيل الاعتراض الثاني من
سؤال عدم التاثير وهو ابداء وصف في الدليل مستغنى عنه في اثبات الحكم ويفنيه وقد قسموه الى اربعة
اقسام الاول عدم التاثير في الوصف وذلك بان يكون الوصف لا مؤثر في الدليل طردا لا مناسبة فيه ولا اثر وذلك
كما يقال في صلوة الصبح صلاة لا يجوز قصرها فلا تقضى في الاداء على صفتها كالمغرب فان عدم القصر وصف طردي بالنسبة
الى الحكم المذكور الثاني عدم التاثير في الاصل وهو ان يكون الوصف قد استغنى عنه في اثبات الحكم الاصل المقيس عليه
بغيره وذلك كما اذا قال المستدل في بيع الغائب بيع غير مرئي فلا يصح بيعه كالطير في الهواء والسمك في الماء فان
ما وجد في الاصل من الغرر عن التسليم مستقل بالحكم وهذا النوع مما اختلف فيه فزوده الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
ومن تابعه مصيرا منهم الى انه اشارة الى علة اخرى في الاصل ولا يمتنع تعليل الحكم الاحد في محل واحد بعلتين مع ما
من قبله ايهم منهم الى امتناع تعليل الحكم بعلتين وقد سبق نقض كل واحد من الاحتجاجين وما هو المختار منهما الثالث
عدم التاثير في الحكم وهو ان يذكر في الدليل وصفا لا تاثير له في الحكم المعلل وذلك كما لو قال المستدل في مسئلة
المرتدين اذا تلفظوا اموالنا طائفة مشركة فلا يجب عليهم القصاص سبقت اموالنا في دار الحرب كما هل الحرب فان
الاتلاف في دار الحرب لا تاثير له في نفي القصاص ضرورة الاستواء في الحكم عند هم في دار الحرب ودار الاسلام
وحاصل هذا القسم يرجع الى عدم التاثير في الوصف بالنسبة الى الحكم ان كان طرديا والى سؤال الانتفاء ان كان
من ذا الرابع عدم التاثير في محل النزاع وهو ان يكون الوصف المذكور في الدليل لا يطرد في جميع صور النزاع

وان كان

وان كان مناسبا وذلك كما لو قال المستدل في مسئلة ولاية المرأة زوجت نفسها من غير كفو فلا يصح نكاحها وذلك
من حيث ان النزاع واقع فيما اذا زوجت نفسها من الكفو وغير الكفو وهذا ايضا مما اختلف في قبوله فرده
قوم مصيرا منهم الى ان الغرض في الدليل وقبله من لم يجز من ذلك وهو المختار على ما عرفناه في كتاب الجدل
واذا بطل القسم الرابع وهو عدم التاثير في الوصف فالانفاظ يبقى غير عدم التاثير في الاصل وعدم التاثير
في الوصف فما رجع الى المبنا بانتفاء مناسبة الوصف وسؤال المطالبة يغني عنه وجوابه جوابه فلا يحتاج
وعدم التاثير في الاصل فما عدا يرجع الى المعارضة في الاصل لا نفي وجوابه جوابه كما يأتي ورجع ذلك كله
فقد يكون اخفاء الوصف المذبور لا يناسب الحكم في الدليل معينا بان يكون مشيرا الى نفي المانع الموجود في صورة
النقض او وجود الشرط الغائب فيها لقصد دفع النقض او مشيرا الى قصد الفرض في التعليل في بعض صور
النزاع كما ذكر من مثال اخذ الاتلاف في دار الحرب في مسئلة المرتدين ولا يكون عدم التاثير ذهب غير مستغنى
عنه في اثبات الحكم اما لقصد دفع النقض او لقصد الفرض الاعتراض التاسع في مناسبة الوصف للعلة
وذلك مما يلزم من ترتيب الحكم على وفقه لتحصيل المصلحة المطلوبة منه ووجود مفسدة مساوية لها او
راجحة عليها وقد بينا وجه الاختلاف فيه وان المختار ابطاله الا ان يبين ترجيح المصلحة على المفسدة اما
بطريق اجمالي او تفصيلي كما بيناه فيما سبق الاعتراض العاشر القدح في صلاحية انضاء الحكم المعلل
به من المقصود وذلك كما لو علقت حرمة المطاهرة على التابيد في حق المحارم بالحاجة الى ارتفاع الحجاب بين
الرجال والنساء المؤبد بالمحرم بالحرمة المؤبدة وعلم الرجال باشتباه وصوله الى الابد على الوجه المشروع
حتى يشدد عليه بالطبع في مقدمات الهم بها والنظر اليها فان للمعترض ان يقول هذا الحكم غير صالح لتحقيق
المقصود من حيث ان سد باب النكاح ادعى الى الجحود والوقوع في الزنا وجوابه ان الحرمة المؤبدة
تمنع من النظر الى المرأة بشهوة عادة والامتناع العادي المراد زمان لمتحقق بالامتناع الطبيعي بتحقق
انسداد باب الفجور الاعتراض الحادي عشر ان يكون الوصف المعلل به باطنا خفيا وذلك كالوعلل
بالرضى والقصد فانه قد يقال القصد والرضى الاوصاف الباطنة الخفية التي لا يطلع عليها بانفسها
فلا تكون علة للحكم الشرعي الخفي ولا معرفة وجوابه ان يبين ضبط الرضى بما يدل عليه من الصيغ الظاهرة وضبط
القصد بما يدل عليه من الافعال الظاهرة وكل ذلك مطلوب في الخلافيات الاعتراض الثاني عشر
ان يكون الوصف المعلل به مضطربا غير منضبط كالتعليل بالحكم والمقاصد مثل التعليل بالحرج والمشقة
والزجر والردع ونحوه فانه قد يقال مثل هذه الاوصاف مما يضطرب ويختلف اختلاف الاشخاص والازمان
والاحوال وما هذا شانه فالشارع نيه رد الناس الى المطان الظاهرة الجلية دفعا للعسر والحرج في الناس
في البحث عنها ومنعا للاضطراب في الاحكام عندها فلا يعتبر بسبب اختلاف الاختلاف في ضبط الاوصاف

بالزيادة والنقصان وجوابه اما ببيان كون ما علل به مضبوطا بنفسه او بضابطة كضبط الحرج والمشقة بالسفر
الاعتراض الثالث عشر النقض وهو عبارة عن تخلف الحكم مع وجود ما ادعى كونه علة له وقد اورد لها نوع مسئلة
تخصيص العلة المجمع على الدلالة في ذلك على ابطالها ووجه الانتقاض فيها اذا كانت العلة مصرحة او مجمعا عليها
او مستنبطة في صورة النقض لوجود مانع او فوات شرط بالاستقصاء والتام المفصل والذي يختص بما نحن فيه ههنا
وجوه اخر في المجاب الاول منع وجود العلة في صورة النقض ان امكن وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة زكوة
مال غير تام فلا تجب فيه الزكاة كشياب البذلة فقال المعترض هذا ينتقض بالحلي المحظور فانه غير تام ومع ذلك
فان الزكوة تجب فيه فقال المستدل لا اسلم ان الحلي المحظور غير تام وانما كان منع وجود العلة في صورة النقض
دافعا للنقض ان النقض وجود العلة ولا حكم فاذا لم توجد العلة في صورة النقض فلا نقض ولكن اختلفوا في المعترض
هل له الدلالة على وجود العلة في صورة النقض عند منع المستدل لوجودها فمنهم من قال له ذلك اذ به يتحقق
انتقاضهما وهم كلام المستدل فكان له ذلك كغيره من الاعتراضات ومنهم من منع من ذلك لما فيه من
قلب القاعدة بانقلاب المستدل معترضا والمعترض مستدلا والواجب انما هو التفصيل وهو ان يعين
ذلك طريقا للمعترض في هدم كلام المستدل وجب تجوله منه محققا الفائدة المناظرة وان امكنه القدح بطريق
اخر هو افضى الى المقصود فلا نعم لو كان المستدل يتدل على وجود العلة في محل التعليل بدليل هو موجود في
صورة النقض فاذا منع وجود العلة لا يكون مسموعا لكونه انطقا لامر النقض على نفس العلة الى النقض على دليلها
وذلك كما لو قال الحنفي في مسئلة تبييت النية وتعيينها ان بمسمى الصوم فوجب ان يصح كما في محل الوفاق ودل على وجود
الصوم بقوله ان الصوم عبارة عن الامساك مع النية وهو موجود فيما نحن فيه فقال المعترض هذا منتقض بالاذان
بعد الزوال وان قال المعترض للمستدل لست ادري لا يخلو من حالين اما ان تعتقد وجود الصوم في صورة
النقض او لا تعتقده فان كان الاول فقد انتقضت عليك وان كان الثاني فقد انتقض المذكور من الدليل
على وجود العلة كان صحيحا وان اورد فلك لا في معرض نقض دليل وجود العلة بل في معرض الدلالة له على وجود العلة
في صورة النقض فهو غير مسموع على ما يأتي الثاني منع تخلف الحكم وانما كان ذلك دافعا للنقض المذكور لانه منع
وجود العلة وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة التيمم الصغيرة بتيمم فلا يجوز اخذها فقال المستدل لا نسلم
صحة اخذ التيمم المجنونة والكلام في تخلف المعترض من الاستدلال على تخلف الحكم في صورة النقض كالكلام
في الدلالة على وجود العلة وقد عرف ما فيه الثالث ان يكون النقض على اصل المستدل خاصة وذلك كما لو قال
الشافعي في مسئلة الرطب بالتمر باع مال الربا بجنسه متفاضلا فلا يصح كالو باع صاعا بصاعين فقال الحنفي هذا
منتقض على اصلك بالدانق فانه يصح وان باع الربا بجنسه متفاضلا وجوابه من ثلثة اوجه الاول ان يبين في صورة
النقض مناسبا يقتضي النقض من مانع او فوات شرط مع قران الحكم به على اصلنا الثاني ان يقول النقض انما هو من قبل

المعارض لدليل العلة فتخلف الحكم عن العلة انما هو مذهب احد الفريقين وثبوت الحكم على وفق
العلة المعلل بها بالاتفاق فلا مساواة بين المتفق عليه والمختلف فيه فلا يقع في معارضة دليل العلة
الثالث ان يبين ان تخلف الحكم عن العلة في معرض الاستثناء والمستثنى لا يقاس عليه فلا ينافي به
كما في صورة العرايا المذكورة الرابع ان يكون ابداء النقض على اصل المعترض لا غير وفي جهة ان يقول المعترض
هذا الوصف تام يطرد على اصلي فيلزمني الانقياد اليه وجوابه ان يقول المستدل ما ذكرته حجة عليك
في الصورة التي ازعم محل النزاع ومذهبك في صورة النقض لا يكون حجة فيما ادعيه لا احتجاج والا كان حجة في محل
النزاع وهو محال وهل يجب على المستدل الاحتراز في دليله عن النقض اختلفوا فيه فمنهم من قال يوجبه
لقربه من الضبط ويعده عن الشر والخبط ولان ما اشار اليه المستدل من الوصف المعلل به اذا كان منتقضا
فان يكون انتفاء الحكم في صورة الاعتراض والمعارض فان كان الاول فلا يكون الوصف علة لما سبق تقريره في مسئلة
تخصيص العلة وان كان الثاني فقد ثبت ان للعلة معارضا متفقا عليه لا بد من نفيه في الدليل لان المناظر
نظر المناظر وليس للناظر الجزم بالحكم عند ظهور سببه دون ظهور انتفاء معارضه فكذلك المناظر غير
انا اذا اسقطنا عنه كلفة نفي المعارض المختلف فيه لعسر نفيه فيقيننا فيما عداه على حكم الاصل ومنهم من لم
يوجبه تمسكا منه بان ما يقع به الاحتراز عن النقض اما ان يكون من جملة اجزاء العلة او خارجا عنها
فان كان الاول فالعلة لا يكون علة دونه وما مثل هذه الاختلاف في وجوب ذكره في العلة العلة تام العلة
دونه ومن نازع فيه فقد نازع في انه هل يجب على المستدل ذكر العلة ام لا وان كان الثاني فلا يخلو اما ان
يكون مشيرا الى نفي المعارض او لا يكون كذلك فان كان الاول فقد تعرض لما عنه لكنه سكت عن تمهيد الفتوى عن
الدليل المقتضي للحكم وانتفاء المعارض ليس من الدليل ولو قيل انه من الدليل كان خلاف الغرض في هذا التقسيم
وان كان الثاني فالنقض غير مندفع به لان النقض عبارة عن وجود العلة ولا حكم فاذا كان المذكور خارجا عن
العلة ولا فيه اشارة الى نفي المعارض فالعلة ما دونه وقد وجدت في صورة النقض ولا معارض فكان النقض
صحيحا وان قيل ان الوصف الماخوذ للاحتراز من جملة العلة لتعلق فايدة دفع النقض به واذا لم يكن مناسبا فقد
سبق ابطاله تخصيص العلة الاعتراض الرابع عشر الكسر وهو النقض على المعنى وقد ذكرنا الطريق ايراده وجهة
الانفصال عنه في شروط العلة ونخصه من الاجوبة ههنا منع وجود المعنى المشار اليه في صورة النقض
ومنع تخلف الحكم عنه وباقي الاجوبة التي اوردناها في سؤال النقض مثله الاعتراض الخامس عشر
المعارض في الاصل بمعنى وراء ما علل به المستدل وسئل ان كان مستقلا بالتعليل على وجه يكون داخلا في التعليل
وجزء امر العلة وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص في القتل بالقتل العمد العدوان بالجارح في
الاصل ومنع وقد ضلل محمد ابن في قوله فمنهم من رده بناء منه على انه لا يمنع تعليل الحكم الواحد بعلتين

كما سبق تقريره وهذا فانا لو قدرنا انفراد ما ذكره المستدل مجردا عن المعارض صح مع وجوده ولانه لا معنى للعلة
الا ما ثبت الحكم عقيبها وهذا المعنى موجود في الوصفين فكان كل واحد علة ومنهم من قبله واجب جوابه على المستدل
وهو المختار وذلك لانه اذا وجد في الاصل وصفان عاما ان يكون الحكم لما ذكره المستدل لا غير او لما ذكره المعترض
لا غير او لهما جميعا بحيث يكون العلة مجموع الوصفين وكل واحد منهما جزؤها لا جائز ان يقال بالاول ولا بالثاني
فانه ليس بعضهما احدهما للتعليل والغاء الاخر مع تساويهما في الاقتضاء اولى من الاخر فلم يبق غير الثالث ويلزم
منه امتناع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وبتقدير تساويهما في الاحتمالات الثلثة فلا يخرج التعدية تمتنع
بتقدير ان تكون العلة ما ذكره المعترض وبتقدير ان تكون العلة هي الهيئة الاجتماعية من الوصفين وانما تصح
بتقدير التعليل بما ذكره المستدل لا غير ولا يخفى ان وقوع احتمال صالحا احتماليا غلب معه وقوع احتمال واحد بعينه ومع ذلك
فالتعدية تكون ممتنعة فلكن يشترط ان يكون ما ابداه المعترض صالحا للتعليل ولم يدخله فيه عند كون ما ابداه المستدل
صالحا لها فلا معارضة وهل يجب على المعترض بعض ما ابداه معارضا في الاصل على الفرع اختلفوا فيه فمنهم من قال لا يجب
عليه ذلك فانه ان كان موجودا في الفرع فيفتقر المستدل الى بيان وجوده فيه ليصح الالحاق وان لم يتبين ذلك فقد
انقطع الجمع ومنهم من قال لا بد له من تفنيده عن الفرع لان مقصوده الفرق وذلك انما يتم دون تفنيده عن الفرع و
المختار انه ان قصد المعترض الفرق فلا بد له من تفنيده وان لم يقصد الفرق بان يقول هذا الوصف قد ثبت انه لا
مدخل له في التعليل لما دل عليه من الدليل فان كان غير موجود في الفرع فقد ثبت الفرق وان كان موجودا في الفرع
فالحكم يكون ثابتا في الفرع لمجموع الوصفين وتبين ان المستدل لم يكن ذكر العلة في الابتداء بل بعضها وان لا يكون
قد ارتكب الاكمل هذا كله فيما اذا كان المقيس عليه اصلا واحدا وان كان الاصول المقيس عليها متعددة فمنهم من منع
من ذلك لافضائه الى التسلسل مع امكان حصول المقصود بالواحد منها ومنهم من جوز ذلك لكونه اقوى في افادة الظن
ومن جوز ذلك اختلفوا في جواز الاقتصار مع المعارضة في الاصول على اصل واحد فمنهم من جوزه لان المستدل
قصد الحاق الفرع بجميع الاصول فاذا وقع الفرق بين الفرع وبعض الاصول فقد تم مقصود المعترض من ابطال
المستدل ومنهم من قال لا يتم المعارضة في كل اصل لانه اذا عارض في البعض دون البعض فقد بقي قياس
المستدل صحيحا على الاصل الذي لم يعارض فيه وبه يتم المقصود من اثبات الحكم وتفنيده والذين اوجبوا المعارضة
في جميع الاصول منهم من اوجب اتحاد المعارض في الكل دفعا لانتشار الكلام ولان يكون مقابلا في اتحاده
لاتحاد وصف المستدل ومنهم من جوز المعارضة في كل اصل بغير ما في الاصل الاخر جوازا لا يباعد في
الكل علة واحدة فراجعت هذه لان منهم من قال يجوز للمستدل الاقتصار على الجواب على اصل واحد لانه يتم
مقصوده ومنهم من لم يجوز ذلك حيث ان المستدل التزم صحة القياس على الكل وعلى هذا يقع الخلاف فيما لو
لم يعارض في بعض الاصول هل يجب على المستدل الجواب ام لا والوجه في الجواب من ستة اوجه الاول منع وجود

الوصف المعارض به في الاصل الثاني المطالبة بتاثير الوصف ان كان طريق اثبات العلة من جانب المستدل
المناسبة او الشبه دون السبر والتقسيم الثالث ان يبين كونه ملغى في جنس الاحكام كالطول والقصر ونحوه
الرابع ان يبين انه ملغى في جنس الحكم المعلل وان كان مناسبا وذلك كالذكورة في باب العتق الخامس ان يبين
انه قد استقل بالحكم في صورة دون الوصف المعارض به وعند ذلك فيمتنع ان يكون علة مستقلة في محل التعليل
لما فيه من الغاء المستقل واعتبار غير المستقل ويمتنع ان يكون داخلا في التعليل لما فيه من الغاء ما علل به المستدل
في الفرع مع استقلاله بفوات ما لم يثبت استقلاله له وهو ممتنع فان عارض المعترض في صورة الالغاء بوصف
لم يعارضه فهو ملغى بالصورة الاخرى وهذا هو المعنى في الاصطلاح بتعدية الوضع فان للمعترض ان يقول
العكس غير لازم في العلل الشرعية لجواز ثبوت الحكم في كل صورة بعلة غير علة الصورة الاخرى واذا جاز ثبوت
الحكم في كل صورة بعلة عموم علة الصورة الاخرى فيها الغاء ما وجد في تلك الصورة السادس ان يبين رجحان
ما ذكره على ما عارض به المعترض بوجه من وجوه الترجيحات التي يأتي ذكرها وعند ذلك فيمتنع جعل ما عارض
به المعترض علة مستقلة في محل التعليل لما فيه من اهمال الراجح واعتبار المرجوح ويمتنع ان يكون داخلا في
التعليل لما فيه من الغاء ما علل به المستدل في الفرع مع تخلف الحكم عنه مع رجحانه ضرورة انتفاء الراجح المرجوح
وههنا ترجيح اخر وهو ان يكون احد الوصفين في الاصل المستنبط منه متعديا والاخر متعديا وذلك يتبين
اما ان في طريق الاثبات او المنفى فان كان في طريق الاثبات فلا يخلو اما ان الوصف المتعدي مساو للقاصر
في جهة اقتضائه او ان الترجيح لاحدهما فان كان مساويا للقاصر في جهة الاقتضاء فالتعليل بالمتعدي
اولى وبيانه من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان التعليل بالمتعدي متفق عليه بخلاف التعليل
بالقاصر والتعليل بالمتفق عليه اولى واما التفصيل فهو ان فائدة المتعدي اكثر من القاصر لان فائدة
القاصر انما هي في ظهور الحكمة الباعثة في الاصل الشرعية الانقياد وسهولة القبول والمتعدي مشارك للقاصر
في هذا المعنى وزيادة التعريف للحكم في الفروع وهو اعظم فوائد العلة عند الاكثرين وهو وان لزم من التعليل
به اهمال المناسب المتعدي مع كونه راجحا والتعليل بالقاصر وان كان على وفق النص الاصلي في الفرع و التعليل
بالمتعدي على خلافه غير انه مخالفة للاصل وقعت مخالفة في الاصل ولو علمنا بالقاصر لو افقه النص الاصلي لكان فيه
العمل بموافقة ما وقع الاتفاق على مخالفته ومخالفة ما لم يقع الاتفاق على مخالفة وهو الوصف المتعدي
فكان مرجحا فان قيل لا ان التعليل بالوصف المتعدي يلزم منه مخالفة ما لم يتفق على مخالفته من الوصف
القاصر وهما اتفق على مخالفته من النص الاصلي فكان فيه مخالفة ظاهرين احدهما متفق على مخالفته والاخر غير
متفق على مخالفته والتعليل بالوصف القاصر يلزم منه العمل بهذين الظاهرين ومخالفة ظاهر واحد وهو الوصف

المتعدى قلنا هذا لمقابل بمثله فانه بعد ان ثبت الحكم فى الاصل المعنى وان كان قاصرا فالاصل ان يثبت فى الفرع
بما وجد مساويا بالوصف الاصل فى الانتفاء نظرا الى ما ثله مقصود الشارع والمحافظة على هذا الاصل اولى من المحافظة
على النقل الاصلى لكون النقل الاصلى مخالفا فى الاصل بمثل ما قيل باقتضائه للحكم فى الفرع وعند ذلك فترجيح ما
ذكرناه من جهة بمثل ما قيل باقتضائه للحكم فى الفرع وعند ذلك فترجيح ما ذكرناه من جهة ان العلى بالوصف
المتعدى يحل به وباصل يترجح على النقل الاصلى والعلى بالقاصر يحل به وباصل مرجوح بالنظر الى الاصل المعول
به من جانبنا فكان ما ذكرناه اولى فان قيل ربما كان المانع الحكم مطلقا وعند ذلك فالتعليل بالقاصر اولى لما
فيه من موافقة الدليل الشرعى النافى وموافقة النقل الاصلى بخلاف المتعدى قلنا المانع فى الفرع يستدعى
وجود المقتضى والا فالحكم يكون منتفيا لانتفاء ما يقتضيه لا لوجود ضده فدعوى وجود المانع فى الفرع
مع وجوب قصور العلة المقتضية للاثبات على الاصل تناقض لا حاصل له كيف وان ما مثل هذا المانع
مرجوح عند الخصم بالنسبة الى الوصف القاصر والمتعدى على ما وقع به الفرض فى ابتداء الكلام مساويا
للقاصر فى المقصود فكان مرجوحا بالنسبة الى المتعدى ايضا فكان المتعدى كما بيناه فى النقل الاصلى فان
قيل كما ان التعدية قد تعرف اثبات الحكم فى الفرع مقصود للشارع فعرفة انتفاء ايضا عنه مقصود له قلنا
هذا انما يستقيم ان لو لم يوجد فى الفرع ما هو مساو للعلة القاصرة فى الاصل فيما يرجع الى جهة الانتفاء
والمقصود المطلوب للشارع من اثبات الحكم لان تعريف العلة القاصرة لنفى الحكم فى الفرع انما هو بناء على
انتفاء المقصود الحكم وان يتصور ذلك مع وجود ما هو مساو فى الظاهر لانتفاء الماهر المقصود فى الاصل
فلا ينقض الوصف القاصر فى الاصل علامة على انتفاء الحكم فى الفرع مع وجود الوصف المتعدى فيه وما ذكر
للقاصر فى الانتفاء على ما وقع به الفرض كيف وان العلة القاصرة غير مستقلة بتعريف انتفاء
الحكم فى الفرع مع وجود الوصف المتعدى فيه الا مع ضميمة انتفاء علة غيرها وانتفاء النص والاجماع
بخلاف المتعدية فى طرف الاثبات فما استقل بالتعريف يكون اولى مما لا يستقل ثم قد يتوقف العلى
بالعلة المثبتة على انتفاء المعارض لان انتفاء المعارض من جملة الطرف ولا الداعى بخلاف ما يتوقف عليه
العلة القاصرة فى تعريفها نفى الحكم فى الفرع والعلى بما هو موقوف بنفسه من غير توقف فى تعريفه على غيره
اولى وعلى هذا يكون الحكم ان كان الوصف المتعدى راجحا من جهة اقتضائه بلا واسطة والوصف المتعدى وان
توقفا مستقلا له على اخراج القاصر موقوفا على استقلال المتعدى ليلزم الدور فجواز اتفاقهما فى
اخراجهما عن التعليل كيف وانه مقابل بدور اخر حيث انه يتوقف ادخال القاصر فى التعليل على عدم
استقلال المتعدى وكذلك بالعكس واما ان كان المتعدى مرجوحا فى جهة اقتضائه بالنسبة الى الوصف
القاصر فالوصف القاصر اولى نظرا الى المحافظة على زيادة المناسبة المعتبرة بثبوت الحكم على وفقها

والنظر

والنظر اليها وان اوجب اهمال فائدة المتعدية بالنظر الى ما فيه من زيادة المصلحة وصلاح المكلف وما يتعلق به
من زيادة المستحقين وسرعة الانقياد فى ابتداء ثبوت الحكم لا انما الاصل فى كون الحكم المعلل وفائدة التعدية
انما تعرف بعد تعريف تعليل الحكم بما علل به بنظر وان متاخر عن النظر فيما علل به الحكم فى الاصل ولا شك ان
ما هو اشد مناسبة للحكم يكون اسبق الى الفهم بالتعليل للحكم الثابت فى الاصل فكان التعليل به اولى وان كان
جهة التساوى والاترجيح غير معلومة ولا ظاهرة فالتعليل بالمتعدى اولى نظرا الى ان العلى بما دل على تقدير
ان يكون مساويا وعلى تقدير ان يكون راجحا ولا ممتنع العلى به على تقدير ان يكون مرجوحا فى نفس الامر ولا يخفى
انا العلى بما العلى به يتم على تقدير من تقدير من اولى مما لا يتم العلى به الا على تقدير واحد بعينه وعلى ما فصلناه
فى طرف الاثبات يكون الحكم فى طرف النفى هذا كله ان كان الوصف المتعدى خارجا عن العلة القاصرة واما ان كان
داخلا فيها فان كان المعارض معللا بمجموع الوصفين الوصف القاصر والمتعدى معا فالقاصر اولى وسواء كان راجحا
فى طرق الاثبات او النفى وسواء كان المتعدى راجحا على القاصر او مرجوحا او مساويا اما فى طرف الاثبات فلان
التعليل بالعلة المتعدية يلزم منه اهمال الوصف القاصر وتعطيله ولا كذلك بالعكس ولا يخفى ان الجمع اولى من
التعطيل فان قيل الا انه على تقدير ان يكون الوصف المتعدى راجحا لو جعلنا الوصف القاصر داخلا فى التعليل
فيلزم منه ان يختلف الحكم فى الفرع عن الوصف المتعدى راجح وغاية ما فات من وصف المرجوح وهو ممتنع قلنا
هذا انما يستقيم على تقدير ان يكون رجحانه ظاهرا ولا يستقيم على تقدير ان يكون مرجوحا او مساويا ولا يخفى ان احتمال
وقوع العلى بما لا يتم على تقدير من تقديريه اولى من العلى بما لا يتم العلى به الا على تقدير واحد بعينه كيف وان العلى
بالقاصر وان كان يفضى الى اهمال الوصف المتعدى فى الفرع الا انه لا يلزم منه اهماله مطلقا اذ هو داخل فى العلة
ولو قلنا بالوصف المتعدى فقط فيلزم منه اهمال القاصر وتعطيله مطلقا فالعلى بالقاصر يكون اولى وعلى
هذا يكون الحكم ان كان كذلك فى طرف النفى ايضا بلا واسطة لما فيه من تقليل مخالفة المقتضى للاثبات هذا ان ظهر
الترجيح واما ان تحققنا المعارضة من غير ترجيح بعد البحث التام فعلى مقتضى ما اسلفناه من القول بالتقسيم
عند التعارض مع التنافى فلا مانع من الجرى على تلك القاعدة ههنا **الاعتراض السادس** عشر سؤال
التركيب وهو الوارد على القياس المركب وقد تبينا معنى القياس المركب واقسامه ووجه تسميته بذلك و
السؤال الوارد عليه وجوابه فى شروط حكم الاصل **الاعتراض التاسع** عشر سؤال التعدية وهو ان يبين
المعترض فى الاصل معنى ويعارض به ثم يقول المستدل ما علقت به وان تعدى الى الفرع مختلف فيه وليس
احدهما اولى من الاخر وذلك كالوقاع الشافعى فى مسئلة اجبار البكر البالغة بكرا فجاز اجبارها كالبكر الصغيرة
معارضة الحنفى بالصغر وقال الشافعى وان تعدت الى البكر البالغة فالصغر متعدى الى الثيب الصغيرة وهذا
ايضا مما اختلف فيه والحق انه لا يخرج عن سؤال المعارضة فى الاصل مع زيادة التسوية فى التعليل وجوابه

بابطال ما عارض به المعترض وحذفه عن درجة الاعتبار بما اسلفناه في سؤال المعارضة في الاصل وهما
متفق منهما من تلك الطرق فقد اندفع ولا التفات اليه من التسوية خلافا للمدارك الاعتراض الثامن
عشر منع وجود وصف العلل به في الفرع وجوابه كجواب منع وجوده في الاصل وتقريره الاعتراض السابع
عشر المعارضة في الفرع بما يقتضي نقيض حكم المستدل اما بنفي واجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم او بفوات
شرط الحكم ولا بد من بيان تحقيقه وطريق كونه مانعا او شرطا على نحو طريق اثبات المستدل كون الوصف
الذي علل به مؤثرا ولا استنباط وقد اختلفت في قبوله فمنع منه قوم تمسكا منهم بان المعارضة استدلال
وبناء وحق المعترض ان يكون هادما لا بانيا فقبله لا كبقدمه وهو المختار اذ يلزم منه هدم ما بناه المستدل
لمقاومة دليله لدليله ولا حجر عليه في سلوك طريق الهدم ولا سيما اذا تعين ذلك طريقا في الهدم بان لم يكن
له هام سواه فلو لم يقبل منه لبطل مقصود المناظرة واختلت فائدة البحث والاجتهاد والرجحان في جوابه
عند توجهه ان يقدح فيه المستدل بكلها للمعترض ان يقدح به فيه ان لو كان المستدل مشتركا به وان عجز
عن جميع ذلك فقد اختلفوا في جواز دفعه بالترجيح فمنهم من لم يجوز ذلك اعتمادا منهم على ان ما ذكره
المعترض وان كان مرجحا بالنسبة الى ما ذكره المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه اعتراضا ومنهم من جوز
وهو المختار لانه مهما رجح ما ذكره المستدل بوجه من وجوه الترجيحات الآتية كان العمل به متعينا وهل
يجب على المستدل ان يذكر في دليله ما يؤدي الى الترجيح منهم من اوجبه لتوقف العمل بالدليل عليه
فكان من التدليل فلو لم يذكره لم يكن ذاكرا للدليل او لا بد بعضه ومنهم من لم يوجبه لما في التكليف
به من الحرج والمشقة والمختار ان يقال ما ان يكون ما به الترجيح يرجع الى العلة بان يكون وصفا
من اوصافها او لا يكون كذلك فان كان الاول فلا بد من ذكره في التدليل او لا يكون ذاكرا في التدليل
وان كان الثاني فلا لانه مسؤل عن التدليل وقد اتى بمبناه حقيقة والترجيح بامر خارج عن التدليل
انما هو من توابع ورود المعارضة فذكره بعد المعارضة وان توقف عليه اعمال التدليل بدفع المعارض
لا يوجب ان يكون داخلا في مسمى التدليل حتى يقال انه لم يكن ذاكرا التدليل او لا الاعتراض العشرون
الفرق واعلم ان سؤال الفرق عند ابنائنا لا يخرج عن المعارضة في الاصل او الفرع الا انه عند
بعض المتقدمين عبارة عن مجموع الامرين حتى انه لو اقتصر على احدهما لا يكون فرقا ولهذا اختلفوا فمنهم
من قال انه عين مقبول لما فيه من الجمع بين اسئلة مختلفة وهي المعارضة في الاصل والمعارضة في الفرع
فمنهم من يقبله واختلفوا مع ذلك في كونه سؤالين او سؤالا واحدا فقال البعض انه سؤال واحد جاز
الجمع بينهما لكونه ادل على الفرق وقال البعض هو سؤالان واحد اعتماد مقصوده وهو الفرق وان اختلفت صيغة
من المتقدمين من قال ليس سؤال الفرق هو هنا وانما هو عبارة عن بيان معنى في الاصل له مدخل في التعليل

ولا وجود له

ولا وجود له في الفرع فرجع حاصله الى بيان انتفاء علة الاصل في الفرع وبه ينقطع جوابه على كل تقدير
لا يخرج عما ذكرناه في جواب المعارضة في الاصل والفرع الاعتراض الحادي والعشرون اذا اختلف التلازم
بين الاصل والفرع واعتمد الحكم كالو قيل في شهود القصاص تسببوا لما القتل بما عدوانا فلزمهم القصاص
زجرا لهم عن التسبب كالمكره فالمعترض ان يقول لا ضابط الحكمة في الاصل انما هو الاكراه وفي الفرع الشهادة و
المقصود منهما ان كان متحدا وهو الزجر فلا يمكن نقدية الحكم به وحده وما جعل ضابطا له في الاصل غير موجود
في الفرع محتمل ان لا يكون مساويا لضابط الاصل في الاقتضاء الى المقصود ناسخ الاتحاد وجوابه اما بان يبين ان
التعليل انما هو بعموم ما اشترك فيه الضابطان من التسبب المضبوط عرفا او بان يبين ان اقتضاء الضابط
في الفرع الى المقصود اكثر من اقتضاء ضابط الاصل اليه فكان اولى بالثبوت وذلك كالو كان اصله في مثل هذه
المسئلة المعزى للحيوان من حيث ان انبعاث الولي للتشفي والانتقام في الفرع كعقبة اقدام المكره بالاكراه
على القتل طلبا لخلاص نفسه اغلب من اقدام الحيوان بالاغراء على الادمي بسبب غلبة نفرته عنه وبالجملة
فتبين الغلبة في احاد المسائل جاريا عنه الاعتراض الثاني والعشرون اذا اتحد الضابط بين الاصل والفرع
واختلف جنس المصلحة كالقول الشافعي في مسئلة اللواط اذا فرجا في فرج مشتهر طبعا محرما شرعا فوجب الحد
كالزنا فالمعترض ان يقول الضابط وان كان متحدا غير ان الحكمة التي في الفرع وهي صيانة النفس عن رذيلة اللياطة
مخالفة لحكمة الاصل وهي مع محذور اختلاط المياه واشتباه الانساب المفضي الى تضييع الولد وانقطاع
نسل جنس الانس وعند ذلك فلا يلزم من اعتبار التلازم في الاصل اللازمة من الحكمة اعتباره في الفرع بعين تلك
الحكمة لجواز ان لا يكون تامة مقاصدها في نظر الشرع وجوابه ان يقال التعليل انما وقع بالضابط المشترك المستلزم
لدفع المحذور واللازم من عموم الجماع والتعرض لمحذور خصوص ما اختص به الاصل من الزنا ومقصوده اللازم عنه
وحذفه بطريق من طرق الحذف التي سبق بيانها في السبر والتقسيم الاعتراض الثالث والعشرون ان يقال
الحكم في الفرع مخالف لحكم الاصل فلا قياس لان القياس عبارة عن تعدية الحكم الاصل الى الفرع بواسطة الجامع
بينهما ومع اختلاف الحكم حكم الاصل لا يكون متعديا الى الفرع فلا قياس وجوابه ببيان اتحاد الحكم اما عينا
وذلك كما في قياس وجوب الصوم على وجوب الصلاة وقياس صحة البيع على صحة النكاح وان اختلفا انما
هو بما به الى المحل وهو غير قادح في صحة القياس لكونه شرطا واما جنسا فكما في قياس وجوب قطع الايدي
بالعبد الواحدة على وجوب قتل الانفس بالنفس الواحدة وان الاختلاف انما هو في عين الحكم فكان انما ملائما
ان كان الاشتراك في جنس العلة او هو ان كان الاشتراك في جنس العلة عينها على ما سبق تحقيقه
وذلك غير مبطل للقياس عند القائلين به واما ان كان الحكم مختلفا جنسا او نوعا كما في اثبات الانتفاء
بالنفي والوجوب بالتحريم وبالعكس فقد بينا وجه الاختلاف في صحة واتحاد المختار ابطاله الاعتراض

الاعتراض الرابع والعشرون سؤال القلب وهو قسمان الاول قلب الدعوى والاخر قلب الدعوى والاخر قلب الدليل اما قلب الدعوى فضرب وذلك لان الدعوى اما ان يكون الدليل مضرا فيها او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو كما لو قال الاشعري اعلم بالضرورة ان كل موجود مرئي فهذه دعوى فيها اضمار الدليل وتقديره لانه موجود اذ الموجود هو المصحح عنده فقال المعتزلي اعلم بالضرورة ان ما ليس في جهة ولا مماس في جهة فالقول بان ما ليس في جهة لا يكون مرئيا يقابل قول القايل كل موجود مرئي ودليلها مضر فيها وتقديره ان انتفاء جهة مانع من الرؤية وانما ان لم يكن الدليل مضرا فيها كما لو قال القائل في مسئلة اقتضاء النظر الى العلم او في مسئلة التحسين والتقبيح مثلا اعلم ضرورة ان النظر لا يفضي الى العلم وان الكفر قبيح لعينه والشكر حسن لعينه فقال المعترض اعلم بالضرورة ان النظر يفضي الى العلم وان الكفر ليس بقبيح لعينه ولا الشكر حسنا لعينه وهذا هو معنى مقابلة الفاسد بالفاسد والمقصود منه استنطاق المدعي باستحالة دعوى الضرورة من خصمه في محل الخلاف فيقال وهذا لازم لك ايضا وقد اورد المحدثون في هذا الباب قلب الاستشهاد في الدعوى وذلك كما لو قال الشافعي في مسئلة اعتاق الولد باحد الوالدين المدعيين تحكيم الولد في ذلك تحكم بلا دليل فقال الحنفي وتحكيم القايف في ذلك ايضا تحكم بلا دليل قالوا والمقصود منه ايضا استنطاق المدعي بان ما ذكره ليس بتحكم بدليله ما خفي صحيح فيقول المعترض وكذلك ما ذكرته وهو في غاية البعد فانه اما ان يعترف المدعي بان ما ذهب اليه تحكم او يبين ما خفي فيه فان كان محكما فلا تفتقر معارضة تحكمه في ابطال دعوى التحكم في مذهب خصمه وان يبين له ما خفي فلا يلزم ان يكون ما استدعى من مذهب خصمه كذلك وان تعرض المعترض لبيان الخفي فيما استدعاه المدعي فهو الجواب فلا حاجة القلب واما قلب الدليل فهو عبارة عن بيان كون ما ذكره المستدل يدل عليه فلا يخلو اما ان يلتزم المعترض ان ما ذكره المستدل من الدليل يدل له من وجه او يبين انه لا دلالة له على مستدل ولا من وجه فان بين ان ما ذكره لا يدل وهو دليل عليه وهذا كما لو جعله مثال في غير المنصوص وذلك كما لو استدل في قتل الخاص بطريق المبالغة كما يقال الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له معناه نفي الجوع زاد او الصبر حيلة من لا حيلة له ويدل على ارادة هذا الاحتمال انه لا يخلو اما ان يكون المراد من قوله لا وارث له نفي كل وارث فتى وجب ما يحال لا يتوقف عندهم براءة ذمة على نفي الوارث لانه مع الزوج والزوجة اما نفي عن عداه من الوارث بجهة العصوبة فتخصيص المحال باحد الوجوه لا يكون مفيدا لان من عداه من ذوي الارحام كذلك وهذا النوع من القلب وان دل على مذهب المعترض فهو شبيه بفساد الوضع من حيث انه لا يدل على مذهب المستدل بدل له من وجه فهذا النوع من القلب ثلثة اقسام وذلك لان المعترض اما ان يعترض في القلب لتصحيح مذهبه او لابطال مذهب المستدل وان تعرض لابطال مذهب المستدل فاما ان يعترض له مرجحا بان يجعله كالدليل بلا واسطة او بصريحه بل بطريق الالزام

بان يترتب على الدليل كما يلزم منه ابطال مذهب المستدل فان كان من القسم الاول فهو كما قال الحنفي مثلا في مسئلة الاعتكاف لبث محض فلا يكون قربة بنفسه كالوقوف بعرفة فكل واحد منهما قد تعرض في دليله لتصحيح مذهبه غير ان المستدل اشار بعلته الى اشتراط الصوم بطريق الالزام والمعترض اشار الى نفي اشتراطه صريحا وعند التحقيق فتعليل المستدل في هذا المثال لنفي القربة ليس تعليلا بمناسب يقتضي نفي القربة بل بانتفاء المناسب من حيث ان اللبث المحض لا يناسب لا يلتئم منه وانما المناسبة للقربة وبتعليل المعترض بما طرد به فانه لا مناسبة في اللبث المحض لنفي اشتراط الصوم وقد يتفق ان يكون المستدل قد تعرض لتصحيح مذهبه صريحا والمعترض كذلك كما لو قال الشافعي في ازالة النجاسة طهارة تراد لاجل الصلوة فلا تجوز بغير الماء كطهارة الحدث فقال المعترض طهارة تراد لاجل الصلوة فتصح بغير الماء كطهارة المحدث فكل واحد منهما معترض في التعليل لتصحيح مذهبه صريحا والعلة في الطرفين شبيهة وان كان من القسم الثاني وهو ان يعترض المعترض في القلب لابطال مذهب المستدل صريحا فمثاله ما لو قال الحنفي في مسئلة مسح الرأس يتضمن اعضاء الوضوء فلا يكفي فيه باقل ما يطلق عليه الاسم كسائر الاعضاء فقال الشافعي يتضمن اعضاء الوضوء فلا يتقدر بالربع كسائر الاعضاء كل واحد منهما قد صرح في دليله بابطال مذهب خصمه وليس في ذلك ما يدل على تصحيح مذهب احدهما فانه ليس يلزم من ابطال مذهب كل واحد منهما تصحيح مذهب الاخر لجواز ان يكون الصحيح هو مذهب مالك وهو وجوب الاستيعاب نعم لو كان القائل في المسئلة فاما لان والاتفاق منهما واقع على نفي قول ثالث فانه يلزم من تعرض كل واحد منهما لابطال مذهب الاخر تصحيح مذهبه ضرورة الاجماع على ابطال قول ثالث وذلك كالحكم بالاولوية في مسئلة التحلل للعبادة وان كان من القسم الثالث فهو كما قال الحنفي في مسئلة بيع الغائب بحقه معارضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح فقال الشافعي بحقه معاوضة فلا يشترط فيه خيار الرؤية فخيار الرؤية لازم للقسمة فاذا بطل خيار الرؤية فقد انتفى اللازم ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم ويلتحق بالقسم الثالث قلب التسوية ومثاله قول الحنفي في ازالة النجاسة بالخل مايع طاهر يزيل العين والاثر فتستوي طهارة المحدث والمخبث كالماء فانه يلزم من القول بالتسوية بين طهارة المحدث والمخبث عدم حصول الطهارة بالخل في المخبث لعدم حصولها به في المحدث والحكم بالتسوية واعلم انا اعلم ان ترتيب القلب ما بين فيه انه يدل له وعليه واعلم ان ترتيب هذا النوع ما صرح فيه باثبات مذهب المعترض وهو القسم الاول منه ثم ما صرح فيه بابطال المستدل فانه دون ما قبله ما حيث انه لا يلزم منه تصحيح مذهبه على ما تقدم وهو قسم الثاني منه ثم القسم الثالث فانه دون ما قبله من القسم الثاني في ابطال مذهب المستدل لانه يدل عليه بطريق الالتزام وما قبله بطريق التصريح وهذا النوع من القلب لا تعرض فيه لدلالة المستدل بالقدح بل بغاية بيان دلالة اخرى منه تدل على نقيض مطلوبه فكان شبيها بالمعارضة وان

فارقها من جهة انه معارضة ذات من نفس دليل المستدل واذا اتينا على ما اردناه من تحقيق معنى القلب
واقسامه فقد اختلفت في قوله فقبله قوم من حيث انه يصير الى ضعف الدليل لدلالته على نقيض مذهب المستدل
وبه اجزوه من حيث ان المعترض اما ان يعترض في دليله لنقيض حكم المستدل او لا فيه فان كان الاول فقد
تعذر عليه القياس على اصل المستدل لاستحالة اجتماع حكمين متقابلين مجمع عليهما في صورة واحدة فان كان الثاني
فلا يكون ذلك اعتراضا على الدليل والبحث في ذلك انه وان يعترض في الدليل لحكم يقابل حكم المستدل لهما فقد امتنع
الجمع بينهما في اصل واحد كما ذكرناه من مثال زالة النجاسة في القسم الاول وان يعترض لغيره فيصح القلب اذا كان
ذلك على ما ذكره المعترض كما ذكرناه من المثال في القسم الثاني من النوع الثاني من التمثيل في مسئلة بيع الغائب
ومن التمثيل بقلب التسوية في ازالة النجاسة وانما يمتنع قوله لان ما ذكره المستدل اما ان يكون مقصود الشارع
من الحكم المرتب عليه ملازما له او لا يكون كذلك فان كان الاول فتعليل المعترض به لمقابل حكم المستدل اما
ان يكون بحيث يلزمه مقصود من مقابل الحكم او لا يكون كذلك فان كان الاول فاما ان يكون ذلك من جهة ما علل
به المستدل او من غيرها فان كان الاول فمحال ان يكون الوصف الواحد من جهة واحدة يناسب الحكم ويقابله وان كان
الثاني فاذكره ليس بقلب اذ القلب لا بد فيه من اتحاد العلة في القياسين بله هو معارضة بدليل اخر وان كان بحيث
لا يلازمه المقصود فهو بالقسمة الى الحكم المعترض طردي ووصف المستدل مناسب او شبهي فلا يكون قادحا فيه
وان كان ما ذكره المستدل طرديا بالقسمة الى المعارضة عليه فهو باطل في نفسه لتعذر التعليل بالطردي المحض لا حاجة
الى شيء من الاعتراضات **الاعتراض** الخامس والعشرون سؤال القول بالموجب وحاصله يرجع الى تسليم
ما انتجه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم المتنازع فيه وهما قد جعل هذا الوجه كان المستدل
منقطعا لتبين ان ما نصبه من الدليل لم يكن متعلقا بمحل النزاع وهو منحصر في شيئين وذلك لان المستدل اما
ان ينصب دليله على محقق مذهبه وما نقل عن امامه من الحكم او على ابطال ما يظنه مدركا لمذهب خصمه فان كان
الاول فهو كما لو قال الشافعي في الملتجي الى الحرم حد سبب جوازا استيفاء الاقتصاص مكان استيفائه جائزا فقال
الخصم اقول بموجب هذا الدليل فان استيفاء القصاص عندي جائز وانما النزاع في جواز هتك حرمة الحرم وان كان
الثاني فهو كما لو قال الشافعي في مسئلة استيلاد الاب جارية ابنه وجوب القيمة لا يمتنع من ايجاب المهر كاستيلاد
احد الشريكين او قال في مسئلة القتل بالمثقل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في الموصل
اليه فقال الخصم اقول بموجب هذا الدليل وان وجوب القيمة لا يمنع من وجوب المهر ووجوب القصاص ولا يلزم
من ابطال ما ذكر من الموانع اثبات وجود المهر والقصاص لجواز انتفاء المقتضي لذلك او وجود مانع اخر او فوات
شرط وورود هذا النوع من القول بالموجب اغلب في المناظرات من ورود النوع الاول من جهة ان خفاء المدارك
اغلب من خفاء الاحكام لكثرة المدارك وتنوعها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها فحلا طلاحكا

فانه

فانه قلما يتفق الظفر بعينها ولهذا قد يشترط في معرفة الحكم المنقول عن الامام الخواص والعوام دون معرفة
المدارك لكان احتمال الخطاء في اعتقاد كون المدرك المعين هو معتمد الامام اقرب من احتمال الخطاء في نسبة
الى الامام من الحكم المدلول عليه وقد اختلف الجدليون في وجوب تكليف المعترض بدا مستند القول بالموجب
في هذا النوع فقال بعضهم لا بد من تكليفه بذلك لاحتمال ان يكون هذا هو الماخذ عندهم واذا علم انه لا تكلف
ما بدا الماخذ عند ايراد القول بالموجب فقد يقول بذلك عنادا وقصدا لا يقال كلام خصمه ولا لذلك اذا تصف
عليه بيان الماخذ كان افضى الى صيانة الكلام عن الخبط والعناد فكان اولى وقال اخرون لا وجه لتكليفه
بذلك بعد وفاء شرط القول بالموجب وهو استيفاء محل النزاع وهو لا ظهر لانه عاقل متدين وهو اعرف
بماخذ امامه فكان الظاهر من حاله الصدق فيما ادعاه فوجب تصديقه كيف وانا لو اوجبنا عليه ابداء
الماخذ فانه مكنا المستدل من ابطاله والاعتراض عليه يلزم منه قلب المستدل معترضا والمعترض مستدلا
ولا يخفى ما فيه من الخبط وان لم يكن من ذلك فلا فائدة في ابداء الماخذ لامكان دفائه ما لا يصلح للتعليل توفيقا
لكلامه ثقة منه بامتناع ورود الاعتراض عليه وللمستدل في دفع القول بالموجب باعتبار الاول طرق
الاول ان يقول المسئلة مشهورة بالخلاف فيما فرضت فيه الكلام ان امكن والشهرة بذلك دليل وقوع الخلاف
فيه الثاني ان يبين ان محل النزاع لازم فيما فرض الكلام فيه وذلك كما لو كان حكم دليله انه لا يجوز قتل المسلم
بالذمي فقال المعترض هو عندي يجوز جاز بل واجب فيقول المستدل المعنى بعدم الجواز لزوم التسمة بفعله
ويلزم من نفي ذلك نفي الوجوب لاستحالة لزوم بفعل الواجب الثالث ان يقول المستدل القول بالموجب
تغيير كلام خصمه ظاهرة فلا يكون قولا بموجبه وذلك كما لو كان المستدل قد قال في زكوة الخيل حيوان يجوز
المسابقة عليه فوجب الزكوة قياسا على الابل فقال المعترض عندي يجب فيه زكوة التجارة والنزاع انما هو في
زكوة العين فظاهر كلامه منصرف اليها لقرينة ولظهور مجيء الالف واللام في زكوة الى المعهود بينهم فان لفظ
الزكوة يعم زكوة العين والتجارة فالقول به في زكوة التجارة قول بالموجب في صورة واحدة وهو غير متجه لانه
موجب الدليل المتقدم فالقول ببعض الموجب يكون قولا بالموجب بل ببعضه وكذلك اذا قال في مسئلة ازالة
النجاسة ما يع لا يزيل الحدث فلا يزيل الخبث كالبول فقال المعترض اقول به فان المحل النجس لا يزيل الحدث
ولا الخبث فيقول المستدل ظاهر كلامي انما هو المحل الطاهر ضرورة ووقوع النزاع فيه وايراد القول بالموجب
على وجه يلزم منه تغيير كلام المستدل عن ظاهره لا يكون قولا بموجبه وهو موجبه بل بغيره فلا يكون مقبولا
وله في دفع القول بالموجب بالاعتبار الثاني ايضا طرق الاول ان يكون مستدل قد اخذ بما وقع مدلولا لدليله
وفرض المعترض الكلام معه فيه وطالبه بالدليل عليه فاذا قال بالموجب بعد ذلك تقديم ما وقع النزاع
فيه واقتصر على نفسه القول بالموجب بالمطالبة بالدليل عليها ولا يمثل هذا يمكن ان يجاب هذا القول

بالاعتبار الاول ايضا الثاني ان يبين ان نفس المسئلة مشهورة بدليل بين النظار كما سبق تقريره اولا
الثالث ان يبين ان محل النزاع لازم من مدلول دليليهما ان امكن وذلك بان يكون المعترض قد ساعد على وجود
المقتضي لوجود القصاص وكانت الموانع التي يراها المستدل عليها منتفية والشروط متحققة فاذا ابطل
كون المانع المذكور دفعا فلا يلزم منعا لحكم المتنازع فيه ظاهرا واما قياس الدلالة والقياس في معنى الاصل
فيرد عليهما كلما كان واردا على قياس العلة سوى الاسئلة المتعلقة بمناسبة الوصف الجامع فانها لا ترد عليهما
اما قياس الدلالة فلان الوصف الجامع فيه ليس علة واما القياس في معنى الاصل فلعدم ذكر الجامع فيه ويرد
الاسئلة الواردة على نفس الوصف الجامع فانها لا ترد على القياس في معنى الاصل لعدم ذكر الجامع فيه ويختص قياس
الدلالة بسؤال اخر وهو عندما اذا كان الجامع بين الاصل والفرع احد موجبي الاصل كما اذا قال القاتل في مسئلة
الايدي بالايدي الواحدة احد موجبي القتل فالطرف المعصوم يساوي النفس فيه دليله الموجب للقتل وقد رده
بان الدية احد الموجبين في الاصل فهي واجبة في الفرع على الكل ويلزم من وجود احد الموجبين في الفرع وجود الموجب
الثاني وذلك لان علة الموجبين في الاصل اما ان تكون واحدة او متعددة فان كانت واحدة فيلزم من وجود احد
موجبيها في الفرع وجودها فيه ومن وجودها فيه وجود الموجب الاخر وهو القصاص على الكل وان كانت متعددة
فتلازم الحكم في الاصل دليل لتم الحكمين وعند ذلك فيلزم من وجود احد الحكمين في الفرع وجود علة التي وجد بها
في الاصل ويلزم من وجود علة وجود الحكم الاخر والسؤال الوارد عليه ان يقال لا يلزم احد حكمي الاصل في
الفرع وجود الاخر لو اتحدت علتهما في الاصل او تعددت اما اذا اتحدت فلانه لا يمتنع عند تعدد المحال
وان اتحد نوع الحكم ان يكون ثابتا في الفرع ثابتا بغير علة الاصل وهو الاولى لما فيه من تكثير مدارك الحكم فانه
انضمال انتشار مقصود الشارع من الحكم كما اذا اتحد المدرك واذا كان كذلك فلا يلزم منه وجود الحكم الاخر لجواز
ان لا تكون علة الفرع مستقلة باثبات الحكم الاخر كما استقلال علة الاصل واما اذا تعددت العلة وان وقع التلازم
بينهما فلجواز ان يكون علة الحكم الثابت في الفرع غير علة في الاصل لما ذكرناه وعند ذلك فلا يلزم منها وجود العلة الاخرى
في الفرع فانه لا يلزم من التلازم بين علة ذلك الحكم وعلة الحكم في الاصل لتلازم بين علة في الفرع وعلة الحكم
في الاصل لتلازم بين علته في الفرع وعلة الحكم الاخر وعلى هذا لا يكون الحكم لازما في الفرع وجوابه ان يقال
سؤت احد الحكمين في الفرع بدل ظاهرا على وجود علة التي ثبت بها في الاصل وان جاز ثبوتها في الفرع بغيرها
لان الاصل عدم وجود علة اخرى غير علته في الاصل والقول بان تعدد المدارك اولى فهو معارض بان الاتحاد
اولى لما فيه من التعليل بعلة مطردة منعكسة وما ذكروه وان كانت العلة فيه مطردة الا انها غير منعكسة
والتعليل بالعلة المطردة المنعكسة متفق عليه بخلاف غيرها المنعكسة فكانت اولى فان قيل كما ان الاصل عدم
علة اخرى في الفرع غير علة الاصل عدم علة الاصل في الفرع وليس العمل باحد الاصلين اولى من الاخر قلنا

العمل بما ذكرناه اولى لانا العلة تكون فيه متعددة وهي متفق على صحة التعليل بها وما ذكروه يلزم منه
ان تكون العلة تاصرة لان الاصل عدم وجودها في صورة اخرى وهو مختلف في صحة التعليل بها فكان ما
ذكرناه اولى خاتمة لهذا الباب في ترتيب الاسئلة الواردة على القياس والاعتراضات الواردة على القياس
اما ان تكون من جنس واحد كالنقوض او المعارضات في الاصل والفرع واما ان تكون من اجناس مختلفة
كالمنع والمطالبة والنقض والمعارضة فان كان الاول فقد اتفق المجدليون على جواز ايرادها معا اذ لا
يلزم من ذلك تناقض ولا ترد على سؤال الى سؤال وان كان الثاني فلا يخلو اما ان تكون الاسئلة غير مرتبة
او مرتبة فقد اجمع المجدليون على جواز الجمع بينهما سوى هل سمرقند فانهم جوزوا الانتقاد على سؤال واحد لقربه
الى الضبط وجوزه عن الخبط ويلزمهم على ذلك ما كان من الاسئلة المتعددة من جنس واحد فانها وان افضت
الى الدور فالجمع بينها مقبول من غير خلاف بين المجدليين وان كانت مرتبة فقد منع منه اكثر المجدليين من حيث
ان المطالبة بتاثير الوصف بعد منع وجوده نزول عن المنع ومصير بتسليم وجوده لانه لو بقي مصرا على منع وجود
الوصف فالمطالبة بتاثيره لا وجه له محال وعند ذلك فلا يستحق المعترض غير جوابه لا غير من الاسئلة و
منهم من لم يمنع منه وذلك بان يورد المطالبة بتاثير الوصف بعد منع وجود الوصف مقدرا تسليم الوجود الوصف
وذلك بان يقول وان سلم عن المنع تقدير فلا يسلم عن المطالبة وغيرها فلا شك انه اولى لعدم اشعاره
بالمناقضة والعود الى منع ما سلم وجوده اولى تمنع وجود الوصف بعد المطالبة بتاثير المشعر بتسليم وجوده
وهذا هو اختيار الاستاذ ابي اسحق وهو المختار وان كان لا بد من رعاية الترتيب في الاسئلة فاول ما يجب
البداية به سؤال الاستفسار لان من لا يعرف مدلول اللفظ لا يعرف ما يتجه عليه ثم بعده سؤال فساد الاعتبار كما سبق
لانه نظر في فساده من جهة مبدل النظر في تفصيله ثم فساد الوضع لانه اخص من سؤال فساد الاعتبار كما سبق
تقريره النظر في الاعم يجب ان يكون قبل النظر في الاخص ثم بعده منع الحكم في الاصل ويجب ان يكون مقدما على
ما يتعلق بالنظر في العلة لان العلة مستنبطة من حكم الاصل فهو فرع عليه والكلام في الفرع يجب تاخيره عن الكلام
في اصله ثم بعده منع وجود العلة في الاصل ثم بعده النظر فيما يتعلق بعلية الوصف كالمطالبة وعدم
التاثير والقدح في المناسبة والتقسيم وكون الوصف غير ظاهر ولا منضبط وكون الوصف الحكم غير صالح
لاضافته الى المقصود عنه ثم بعده النقض والكسر لكونه معارضا لدليل العلية ثم بعده المعارضة في
الاصل لانه معارض لنفس العلة فكان متاخرا عن المعارض لدليل العلية والتعدية والتركيب لان حاصلها
يرجع الى المعارضة في الاصل كما سبق تقريره ثم بعده ما يتعلق بالفرع كمنع وجود العلة في الفرع ومخالفة
حكمه حكم الاصل ومخالفة للاصل في الضابط والحكمة والمعارضة في الفرع وسؤال القلب ثم بعد ذلك القول
بالموجب لتضمنه تسليم كل ما يتعلق بالدليل لمدلوله من تحقيق شروطه وانتفاء القوادح فيه وهذا

اخر الاصل الخامس **الاصل السادس** في معنى الاستدلال وانواعه اما معناه في اللغة فهو استفعال من
طلب الدليل والطريق المرشد الى المطلوب واما في اصطلاح الفقهاء فانه يطلق تارة بمعنى ذكر الدليل
وسواء كان الدليل نصا او اجماعا او قياسا او غير ذلك ويطلق تارة على نوع خاص من انواع الادلة وهذا
هو المطلوب بيانه ههنا وهو عبارة عن دليل لا يكون نصا ولا اجماعا ولا قياسا فان قيل تعريف الاستدلال
بسلب غيره من الادلة عنه ليس دليلا من تعريف غيره من الادلة بسلب حقيقة الاستدلال عنه قلنا انما
كان التعريف بالاستدلال بما ذكرنا اولى بسبب سبق التعريف بحقيقة ما عداه من الادلة دون تعريف الاستدلال
كما سبق وتعريفا اخر الاظهر جايز دون العكس واذا عرف معنى الاستدلال فهو على انواع منها قولهم
وجد السبب فثبت الحكم ووجد المانع وفات الشرط فينتفي الحكم فانه دليل من حيث ان الدليل ما يلزم
من ثبوته لزوم المطلوب فقط او ظاهر ولا يخفى لزوم المطلوب من ثبوت ما ذكرناه فكان دليلا وليس
هو نصا ولا اجماعا ولا قياسا فكان استدلالا فان قيل تعريف الدليل بما يلزم من اثباته حكم المطلوب تعريف
الدليل بالمدلول والمدلول جزء الدليل فكان دورا مصرحا فان سلمنا صحة الحد ولكن لا نسلم ان المذكور دليل
بقياس فان الاصل في اثبات المدعى فكان مفتقرا الى المناسبة والاعتبار ولا معنى للقياس سوى هذا
قلنا انما الدور انما يلزم ان لو اتحدت جهة التوقف وليس كذلك لان المطلوب انما يتوقف على لزوم
المطلوب له من جهة حقيقة لا من جهة وجوده في حاد التصور واذا اختلفت الجهة تلاشى الدور وما ذكرناه في تحقيق
كونه قياسا فانا نلزم ان لو كان تقريرا للبينة والمانعية والشرطية لا يكون الا بما ذكرناه وليس كذلك اذ ليس
ذلك لازما لامكان تقرير بعض بدل عليه الاجماع والثابت بالنص والاجماع لا يكون نصا ولا اجماعا
كما تقرر قبل والاعتراضات الواردة على طريق تقرير ووجوه الانفصال عنها فغير خافية ومنها نفي
الحكم لانتفاء مدركه كقولهم الحكم لا يستدعي دليلا ولا دليل فلا حكم اما انه يستدعي دليلا فبالضرورة واما انه لا دليل
فلا يدل عليه سوى البحث واستبراء الاصل في الاشياء كلها العدم وطريق الاعتراض بما يصلح دليلا من نص او اجماع
او قياس او استدلال ومجاريه بالقدح في الدليل المذكور بما يساعد في كل موضع على حدته ولا يختص وتقديره
عليه اسوة لكثير اوردناها في كتاب المؤاخذات وقررنا لها عنوانا وافصلنا انفصالا بالالتفات
اليها ومنها القائل المؤلف من اقوال يلزم من تسليمها لذاتها تسليم قول اخر وذلك القول اللازم اما ان لا يكون
ولا نقيضه مذكورا فيما لزم عنه بالفعل او هو مذكور فيه فان كان الاول فيسمى انتاجا واتل ما يتركب
من مقدمتين ولا يزيد عليهما وكل مقدمة تشتمل على مقدمتين الواحد منهما مكرر في المقدمتين ويسمى حد
الوسط والمفردات الاخران اللتان بهما اقتران المقدمتين منها يكون المطلوب اللازم ويسمى حدا صغرا وهو
ما كان محكوما به في المطلوب حدا اكبر وما كان منهما محكوما عليه في المطلوب يسمى حدا صغرا للمقدمة

التي في

دوامه اولى وذلك لان بقاءه مستغن عن المؤثر حالة بقائه لانه لو افتقر الى المؤثر فان ان يعيد دعمه ذلك المؤثر
اثرا ولا يعيد دعمه فان صدر عنه اثر فاما ان يكون هو عين ما كان ثابتا او مثل متجدد الاول والثاني محال لانه من تحصيل
الحاصل والثاني فعلى خلاف الفرض وان لم يصدر عنه اثر فلا معنى لكونه مؤثرا واذا كان مستغنيا في بقائه عن المؤثر
فنقول لا يدوان يكون مؤثرا وان كان متقدما بنفسه وهو محال والا لما بقي طرفا كان البقاء غير مفتقر الى المؤثر
مفتقر الى المؤثر فعدم الباقي لا يكون الا بمانع يمنع منه واما المتجدد كان عدمه او وجوده انه قد يبقى تارة لعدم مقتضية
وتارة لمانعه فما يكون عدمه بامر يقتضيه من وجوه الاول انا لا نسلم ان في جميع الاحكام الشرعية انما هو
التقاء لما ذكرتم من الرجه الاول فالاعتراض عليه من وجوه الاول انا لا نسلم انعقاد الاجماع على الفرق في الحكم
تارة من الصورتين فان سلمنا ان مذهب مالك وجماعة من الفقهاء انما هو التسوية بينهما في عدم الصحة ولكن سلمنا
ذلك سلمنا انه لو لم يكن الاصل البقاء في كل متفق للزم رجحان الطهارة في الصورة الاولى جواز الصلوة بدليل امتناع
الصلوة بعد النوم والاغماء والمس على الطهارة وان كان وجود الطهارة راجحا وجواز الصلوة مع الحدث مرجوحا
تلزم ان يظن الحدث لا يلحق بيقين الحدث سلمنا دلالة ما ذكرتم على ان الاصل في الطهارة والحدث البقاء ولكن
لا نسلم انه يلزم من ذلك في الطهارة والحدث ان يكون الاصل في كل متفق سوى الطهارة الابد لهذا من دليل سلمنا
ما ذكرتم من اطلاق الاصل في البقاء فكل شيء لكنه منقوض بالزمان والحركات من حيث ان الاصل فيهما النقض دون البقاء
والاستمرار وما ذكرتم من الرجه الثاني فليس فيه ما يدل على ظن البقاء بل اذا كان ذلك مجوزا منهم احتمال
اصابة الفرض فيما فعلوه وذلك كاستحسان الروحي الى الغرض لقصد الاصابة لا احتمال وقوعها وان لم يكن
الاصابة بل رجحه او مساوية وما ذكرتم من الوجه الثالث فالتوقف على تبدل الوجود بالعدم او بالعكس
معارض بما يتوقف عليه البقاء من محدد مثل الشاهد وان سلمنا ان ما يتوقف عليه التغيير اكثر لكن لا نسلم انه يدل
على غلبة البقاء على التغيير لجواز ان تكون الاشياء المتعددة التي يتوقف عليها التغيير اغلب في الوجود من
الاعداد القليلة التي يتوقف عليها البقاء او مساوية لها وان سلمنا البقاء اكثر اغلب من التغيير ولكن
لا نسلم كونه غالبا على الظن عدمه في نفسه سلمنا ان البقاء اغلب من التغيير سلمنا دلالة ذلك على غلبة
لكن فيما هو قابل للبقاء او فيما ليس بقابل الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلتم بانتفاء الاعتراض الذي وقع النزاع في بقائها
قابلة للبقاء كيف وانها غير قابلة مما لم في الكلمات وما ذكرتم من الوجه الرابع لا نسلم ان الباقي لا يفتقر الى مؤثر
وما ذكرتم معارض بما يدل على نقيضه وذلك لان الباقي في حالة بقائه اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته
الاول محال والا لما صح عليه العدم وان كان ممكنا فلا بد له من مؤثر والا استند علينا باثبات واجب الوجود

سلمنا

سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان الاصل في كل متفق دوامه لكنه معارض بما يدل على عدمه وبيانه من ثلثة
اوجه الاول انه لو كان الاصل في كل شيء استمراره ودوامه لكان حدوث جميع الحوادث على خلاف الدليل
المقتضي لاستمرارها وهو خلاف الاصل الثاني ان الاجماع منعقد على ان بينة الاثبات تقدم على بينة النفي
ولو كان الاصل في كل متفق دوامه لكانت بينة النفي اختصارها هذا الاصل اولى بالتقدم الثالث ان مذهب
الشافعي انه لا يجزي عتق العبد الذي انفصل جزء عن الكفارة ولو كان الاصل بقاؤه لاجزى سلمنا ان الاصل
هو البقاء والاستمرار ولكن متى يمكن التمسك به في الاحكام الشرعية اذا كان محصلا لاصل الظن او غلبة الظن
الاول ممنوع والا كانت شهادة العبيد والنساء المتعلقات بالنسوان مقبولة لحصول اصل الظن بها والثاني
مسلم ولكن لا نسلم ان مشهد الاصل يفيد غلبة الظن وذلك لان الاصل معه هذه الزيادة بنفسه فما ذكرتم سلمنا
كون ذلك مفيدا على الظن لكن متى يمكن التمسك به في الشرع لم لا من التغيير ودوام الدليل المغير فلا يبقى مفيدا في تحليل ومنع
الاجماع على التفرقة فيما ذكرناه من الصورتين فالمراد به انما هو الاجماع بين الشافعي وابي حنيفة والذي اصحابه
فكان ما ذكرناه حجة على الموافق دون المخالف وعن الثاني الاول على الوجه الاول انه يلزم من رجحان الطهارة
في الصورة الاولى صحة الصلوة بحصول المصلحة الصلوة مع بقاء الطهارة كالصورة الثانية واما الثاني فانما امتنع
معه الصلوة لكونه سببا ظاهرا لوجود الخارج الناقض للطهارة تعبدا لخارج معه باستدعاء المفاصل على قال
العينان فكان التسوية قال اذا نامت العينان انطلق الوكاء واذا كان النوم مظنة الخارج المعتاد وصيانة الدم
عليه كما هو الغالب من شرائع الشارع لاجل حقيقة الحرج ودفعا للعسر والحرج عن المكلفين وبه يقع الجواب
عن الاخاذ والسوء يلزم من رجحان الحدث في الصورة الثانية امتناع صحة الصلوة فيحصل له عن التقرب الى الله تعالى
والوقوف بين يديه مع ظن الحدث فانه شنيع عقلا وشرعا ولذلك نهى عنه والشاهد له الاعتبار بالصورة الاولى
فيهم انه لا تاثير للعمل المظنون عنده كما قلنا انما يكون مؤثرا بتقديره لا نعول باستصحاب الحال كالتقدير
الذي يجري فيه والاطلاق عن السؤال انه لو لم يكن الاستصحاب والاستمرار مقتضى الدليل في كل متفق لكان
الاستمرار في هاتين الصورتين على خلاف حكم الغالب لان كان الاستمرار هو الاغلب وهو على خلاف الاصل وان
تساوى الطرفان فهو احتمالين ثبت احتمالات ووقوع احتمال من احتمالين اغلب من احتمال واحد بعينه وعن
السؤال الثالث انا انما نمنع ان الاصل بقاء ما يمكن بقاؤه اما بنفسه كالجواهر او بتجدد اعراضه كالاعراض
وعليه بناء الادلة المذكورة وعلى هذا فالاصل في الزمان بقاؤه بتجدد امثاله واما الحركات فانا ان نكون من
قبيل ما يمكن بقاؤه واستمراره اولى من هذا القبيل فان كان الاول فهو من جملة صور النزاع وان كان الثاني
فالنقض به يكون مندفعا عن ما ذكرتم على الوجه الثاني ان الاقدام على الفعل الغرض وهو غير ثابت انما يكون فيما
لا خطر في فعله والا فسقه كما ذكرتم من المثال واما يلزم الخطر والمشقة في فعله فلا بد وان يكون الغرض ظاهر

التي في الحذاء الاكبر كبرى والتي فيها الحد الاصغر صغرى ثم هيئة الحد الاوسط في نسبته الى الحدين
المختلفين يسمى مشكلا وهيئته في النسبة اما بكونه محمولا على الحد الاصغر وموضوعا للحد الاكبر ويسمى
الشكل الاول واما بكونه محمولا عليهما ويسمى الشكل الثاني واما بكونه موضوعا لهما ويسمى الشكل الثالث
واما بكونه موضوعا للاصغر ومحمولا على الاكبر ويسمى الشكل الرابع وهو بعيد عن الطبع ومستغن عنه
بباقي الاشكال فلنقتصر على ما ذكرنا قبله من الاشكال الثلثة اما **الشكل الاول** منها فهما بينهما ما
بعد فتوقف في معرفة ضروبه عليه وهو منتج المطالب الاربعة الكلي موجبا وسالبا والجزئي موجبا
وسالبا وشرطه في الانتاج ايجاب صغراه وان يكون في كم الموجبة وكلية كبراه وضروبه المنتجة اربعة الضرب
الاول من كلتين موجبتين كقولنا كل وضوء عبادة وكل عبادة تفتقر الى النية واللازم بعض الوضوء يفتقر
الى النية الضرب الثاني من كلية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا كل وضوء عبادة ولا شيء من العبادة
يصح بدون النية واللازم لا شيء من الوضوء يصح بدون النية **الضرب** الثالث بعض الوضوء عبادة وكل
عبادة تفتقر الى النية واللازم بعض الوضوء يفتقر الى النية **الضرب** الرابع بعض الوضوء عبادة ولا شيء
من العبادة يصح بدون النية واللازم بعض الوضوء لا يصح بدون النية **الشكل** الثاني وشرطه الانتاج
اختلاف مقدمتيه في الكيفية وكلية كبراه وضروبه المنتجة اربعة **الضرب** الاول من كليتين والكبرى سالبة
كقولنا كل بيع غايب فصفات المبيع فيه مجهولة ولا شيء مما يصح بيعه صفات المبيع فيه مجهولة واللازم
من المبيع الغايب صحيح الثاني من كلية صغرى سالبة وكلية كبرى موجبة كقولنا لا شيء من بيع الغايب معلوم
الصفات وكل بيع صحيح فمعلوم الصفات واللازم كالذي قبله **الضرب** الثالث من جزئية صغرى موجبة
وكلية كبرى سالبة كقولنا بعض الغايب مجهول الصفات ولا شيء مما يصح بيعه مجهول الصفات واللازم
كلاهما الذي قبله والانتاج في هذا الشكل عين بينه بنفسه بل هو مفتقر الى بيان وذلك بان يعكس الكبرى
من الاول وتقيمها كبرى مجالها فانها تعود الى الضرب الثاني من الشكل الاول فانتاجها عين المطلوب في عكس
الصغرى من الثاني وتجعلها كبرى ثم تستنتج وتعكس النتيجة فتعود العين المطلوب وان تعكس الكبرى من
الثالث وتقيمها كبرى مجالها فانه يعود الى الضرب الرابع من الشكل الاول فانتاجها عين المطلوب والضرب الرابع
منه لا يتبين بالعكس لانك ان عكست الكبرى منه عادت جزئية ولا قياس من جزئيتين والصغرى ولا عكس
لها وان شئت بينتها الانتاج بالخلف وهو ان تاخذ نقيض النتيجة من كل ضرب منه وتجعله صغرى للمقدمة
الكبرى من ذلك الضرب فانه ينتج نقيض المقدمة الصغرى الصادقة وهو محال وليس لزوم المحال عن نفس
الصورة القياسية لتحقق شروطها لا عن نفس المقدمة الكبرى لكونها صادقة فكان لازما عن نقيض المطلوب
فكان محالا والالزم عنه المحال واذا كان نقيض المطلوب محالا كان المطلوب لا محالة هو الصادق **الشكل**

الثالث وشرطه انتاجه ايجاب صغراه وان يكون في حكم الموجبة وكلية احدى مقدمتيه لانتج عبل بعض في الموجب
والثالث وضربه المنتجة ستة الضرب الاول من كليتين موجبتين كقولنا كل بر مطعوم وكل بر يوكل لانه
بعض المطعوم ربوي الضرب الثاني من جزئية صغرى وكلية كبرى موجبة كقولنا بعض البر مطعوم وكل
بر ربوي والنتيجة كلازم الذي قبله الضرب الثالث من كلية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى كقولنا كل بر مطعوم
ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا ولا نمد ليس كل مطعوم يصح بيعه بجنسه متفاضلا الضرب
الخامس من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى كقولنا بعض البر ربوي ولا شيء من البر يصح بيعه بجنسه متفاضلا
والنتيجة كلازم ما قبله الضرب السادس من كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى كقولنا بر مطعوم وبعض
البر لا يصح بيعه بجنسه متفاضلا ولازم كلازم ما قبله وانتاج هذا الشكل غير بين بنفسه دون بيان وهو
تعكس الصغرى على الاول والثاني وينتجها صغرى محالها فانه يعود الى الضرب الرابع من الشكل الاول ناتجا عين المطلوب
وتعكس الكبرى من الثالث وتجعلها صغرى للصغرى ثم تعكس النتيجة فتعود الى عين المطلوب واما الثاني فبينه
فلا يتبين بالعكس لانك ان عكسته الصغرى غادرته جزئية ولا تنتج من جزئيتين والكبرى فلا عكس لها وان
بدئت بالخلف وهو ان تاخذ نقيض النتيجة وتجعله كبرى للصغرى في جميع ضروبه فانه ينتج نقيض المقدمة
الكبرى الصادقة ويلزم من ذلك كذب النقيض المبين في الشكل الثاني ويلزمه صدق صدق المطلوب الاول واما
ان كان القسم الثاني وهو ان يكون اللازم او نقيضه مذكورا بالفعل فيتصور استثنائيا ولا يخلو
من قضيتين احداهما استثنائية العين احد جزئي القضية الاخرى او نقيضه نفس القضية المستثنى لا بد بينهما
من جزئين بينهما نسبة بايجاب او سلب والنسبة الايجابية بينهما اما ان تكون باللزوم والاتصال وفي حالة
السلب بدفعه او بالعناد والانفصال وفي حالة السلب برفعه فان كان الاول فتسمى تلك القضية شرطية
متصلة واحد جزئيها وهو ما دخل عليه حرف الشرط مقدما والثاني وهو ما دخل عليه حرف الجزاء تاليا
وما هي مقدمة فيه فيتمى قياسا متصلا اما الشرطية المتصلة فشرط انتاجه ان تكون النسبة بين المقدم
والتالي كلية اي دائمة وان يكون الاستثناء اما بعين المقدم منها او نقيض التالي وذلك لان التالي اما
ان يكون اعم من المقدم او مساويا له ولا يجوز ان يكون اخص منه والا كانت القضية كاذبة وعند ذلك
فاستثناء عين المقدم يلزم منه عين التالي فلا يلزم منه شيء يجوز ان يكون التالي اعم من المقدم فلا
يلزم من نفي الاخص نفي الاعم وكان من وجود الاعم وجود الاخص وان لزم ذلك فانما يكون عند التساوي بينهما
فلا يكون الانتاج لازما لنفس صورة الدليل بل بخصوص المادة وذلك كما في قولنا وانما قال ان كان هذا انسانا
فهو حيوان لكنه انسان فيلزم منه حيوان لكنه ليس بحيوان فيلزم منه ليس انسانا واما المنفصلة فاما
اما ان تكون مانعة الجمع بين الجزئين والخلو منهما او مانعة الجمع دون الخلو او مانعة الخلو دون الجمع فان كان

الاول فيلزم

الاول فيلزم من استثناء عين كل واحد من الجزئين نقيض الاخر ومن استثناء نقيضه عين الاخر وذلك
كما في قولنا دائما اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا لكنه زوج فليس فرد فيلزم زوج
لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج وان كان الثاني فاستثناء عين احدهما يلزمه نقيض
الجزء الاخر ولا يلزم من الاستثناء نقيض احدهما عين الاخر ولا نقيضه وذلك كقولنا دائما اما ان يكون
المحل الاسود واما لا ابيض فاستثناء نقيض احدهما يلزم عين الاخر ولا يلزم من استثناء عين احدهما
عين الاخر ولا نقيضه فهذه جملة ضروب هذا النوع من الاستدلال لخصتها في وجز عبارة وفي زيادة
الاطلاع على ذلك بطريق الكمال والتمام فعليه بمراجعة كتبنا المخصوصة بهذا الفن ولا يخفى ما يرد عليها من
الاعتراضات منع المقدمات والقوادح في الادلة الدالة عليها على اختلاف انواعها وكذلك الجواب عنها ومن
انواع الاستدلال استصحاب الحال وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في استدلال باستصحاب الحال وقد اختلف
فيه فذهب اكثر المحققين وجماعة من المتكلمين كابي الحسين البصري وعنه الى بطلانه ومن هؤلاء من جوز به
الترجيح لا غير وذهب جماعة من اصحاب الشافعي كالمزني والصيرفي والغزالي وغيرهم من المحققين الى صحة الاحتجاج
به وهو المختار وسواء كان ذلك الاستصحاب الامر وجوديا او عدميا او عقليا او شرعيا وذلك لان ما تحقق وجوده
او عدمه في حالة من الاحوال فانه يستلزم ظن بقائه والظن حجة متبعة في الشرعيات على ما سبق تحقيقه وانما
قلنا انه يستلزم ظن بقائه لاربعة اوجه الاول ان الاجماع منعقد على ان الانسان لو شك في وجود الطهارة
اثناء لا يجوز له الصلوة فلو شك في بقائها جاز له الصلوة ولم يكن الاصل في كل متحقق دوامه للزم اما جواز
الصلوة في الصورة الاولى او عدم الجواز في الصورة الثانية وهو خلاف الاجماع وانما قلنا ذلك لانه لولم يكن
الراجح هو الاستصحاب لم يخل اما يكون الراجح عدم الاستصحاب او ان الاستصحاب وعدمه سيان فان كان الاول
فيلزم منعا منع جواز الصلوة في الصورة الثانية لظن انتفاء الطهارة وان كان الثاني فيلزم عدم جواز الصلوة
في الصورة الثانية وكل ذلك ممتنع الثاني ان العقلاء واهل العرف اذا تحقق وجود شيء او عدمه وله احكام
خاصة به فانهم يسوغون القضاء والحكم بها في المستقبل من زمان ذلك الوجود او العدم حتى انهم يجبرون
رسله من عرفوا وجوده قبل ذلك عدم مطالبته واتفاذ الوديعة اليه ويشهدون في حالة الراهنة بالدين على
من اقر به قبل تلك الحالة بناء على ان الاصل بقاء ما كان على ما كان سائغ لهم ذلك الثالث ان اصل البقاء اغلب من ظن
التغيير وذلك لان الباقي لا يخلو قضية على اكثر من وجود الزمان المستقبل ومقارنة ذلك الباقي له كان وجوده اقوى
واما التغيير فيقتضي على ثلثة صور وجود الزمان المستقبل وتبدل الوجود بالعدم او العدم بالوجود ومقارنة ذلك
الوجود او العدم بذلك الزمان ولا يخفى ان متحقق ما يقتضي على الربع لا محالة اغلب مما يقتضي على ثلاثة
غيرها الرابع اذا وقع الفرض مما هو باق بنفسه كالجوهر فقد يقال غلبة الظن بدوامه اكثر من تحقق ما كان

راجع على خطر ذلك الفعل ومشقته على ما يشهد به تقريرات العقلاء واهل العرف من ركوبهم بحار دونها مفاوز
المشاق من الاسفار فانهم لا يركبون ذلك الا مع ظهور المصلحة لهم في ذلك ومن فعل ذلك الا مع ظهور المصلحة
في نظره عد سفيها مخطيا في عقله وما وقع به الاستشهاد من تغير الودايع وارسال نكاح ذلك مخطيا
الاستصحاب فيه ظاهر وما ذكروه على الوجه الثالث اولا فجوابه من وجهين الاول ان الشرط اذا كان موقوفا
على شرط واحد لا اخر على شيئين فانه يتوقف على شرط واحد لا يتحقق عدمه الا بتقدير عدم ذلك الشرط وما
يتوقف تحققه على امرين يتم عدمه بعدم كل واحد من تلك الامرين فلا يخفى ان ما وقع عدمه على تقديرين
يكون عدمه اغلب من عدم ما لا يتحقق عدمه الا بتقدير واحد وما كان عدمه اغلب كان تحققه ابعد
بالعكس مقابله فان قيل عدم واحد العلتين اما ان يكون مساويا في الوقوع لعدم الواحد من الشيئين او غالبا او مغلوبا فلا
يتحقق غلبة الظن فيما ذكرتم بتقدير الغلبة الواحد المعين مساويا وانما يتحقق ذلك بتقدير يكون مغلوبا او لا
يخفى ان وقوع احد الامرين بعينه اغلب من وقوع الواحد المعين كما ذكرتم فانا اذا ضممنا احد الشيئين بعينه
الى ذلك الواحد المعين فاما ان يكون عدمه اغلب من ذلك المعين او مساويا له او مغلوبا فان كان الاول لزم
ما ذكرناه وان كان الثاني فكذلك ايضا لتم جمعهم احد الوصفين الاخرين اليه وان كان مغلوبا فنسبة الوصف الاخر اليه
لا يخلو من الاقسام الثلثة ويترجح ما ذكرناه بتقديرين اخرين منها وانما لا يترجح ما ذكرناه بتقديرين يكون بكل
واحد من الوصفين رجحانا لما ذكرناه بتم على تقديرات اربعة ولا يتم على تقدير واحد وفيه دقة فليتامل
الثاني انا نعلم اذا عين له مقصودان متساويان وكانت المقدمات الموصلة الى احدهما اكثر من مقدمات
الاخر فانه يبادر الى المقدمات الاول ولو كان افضى الى مقصوده واغلب لما كان ابراءه عليه اغلب يحمل على الفايدة
الطارية من تقريرات العقلاء وقولهم وان كان البقاء اغلب عند التغير فلا يلزم ان يكون غالبا على الظن فانما اذا
كان البقاء اغلب من مقابله فهو اغلب على الظن منه ويجب المصير اليه نظرا الى ان المجتهد مامور باخذ ما هو
الاظهر منه وقولهم فانا بدل ما ذكرتم على غلبة الظن فيما هو قائم بالبقاء قلنا الاعتراض ان كان ثانية فلا اشكال
وان امكن ثانية فنسلم فيها تمكنه البقاء طرين التجدد كسواد الغراب وبياض الثلج وعلى تقدير فالكلام انما هو فيما
فيما هو ممكن التجدد من الاعراض لا فيما هو غير ممكن وما ذكروه على الوجه الرابع ان بقاء مجرد الامكان فيه مرجح
الى الذي يدل المرجح اليه انما هو الامكان المشروط بالحدوث او الحدوث المشروط بالامكان وعن المعارضة
وانما الحوادث فانا خالفنا فيها الاصل لوجود السبب الموجب للحدوث وعن حكم التايد مع وجوده لمعارض
من اخر جدعن الثانية وابطاله بالكلية مع ظهوره لانه وانما تقديم الشهادة المثبتة على النافية وان كانت
مقتضية باصل براءة الذمة فانما كان لاطلاع المثبت على السبب الموجب لمخالفة براءة الذمة وعدم الاطلاع
النافي عليه لامكان حدوثه حال غيبة النافي عن المنكر ويعتقد صحبته له واطلاعه على حوالة في ساير الاوقات

واما مسئلة العبد فهي ممنوعة وبتقدير تسليمها فان الذمة مشغولة بالكفارة يقينا ولا تحصل البراءة منها الا
بيقين وجود العبد ولا يقين فمن ادعى وجود شرط ذلك فعليه الدليل وقولهم انما يكون التمسك به في الحكم
الشرعية اذا كان مفيد الغلبة الظن لا نسلم ذلك بل اصل الظن كاف وبه يظهر الشرع على مقابله واما رد الشهادة
في الصور المذكورة فلم يكن لعدم صلاحيتها بل لعدم اعتبارها في الشرع بخلاف ما نحن فيه من استصحاب الحال
فانه معتبر بدليل ما ذكرناه من صورة الشك في الطهارة والحدث وقولهم انه مغلب على الظن قبل ورود الشرع
لا بعده ليس كذلك فانا بعد ورود الشرع اذا لم يظهر دليل يخالفه لا يحصل بقي ذلك الاصل مغلبا على الظن نعم غاية
ان قبل ورود الشرع اغلب على الظن لم يتحقق عدم المعارض منه بعد ورود الشرع لظن عدم المعارض **المسئلة**
الرابع اختلفوا في جواز استصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف فنفاه جماعة من الاصوليين كالغزالي وفخر الدين
الرازي وهو المختار وصورته ما لو قال الشافعي مثلا في مسئلة الخارج النجس من غير السبيلين اذا انفصل ثم خرج منه
خارج من غير السبيلين فهو بعد الخروج متطهر ولو صلى فصلاته صحيحة لان الاجماع منعقد على هذين الحكمين قبل
الخارج والاصل في كل متحقق دوامه لما تحقق في المسئلة التي قبلها الا ان يوجد المعارض النافي والاصل عدم
فمن ادعاه يحتاج الى الدليل فان قيل بثبوت الطهارة وصحة الصلوة في محل النزاع اما ان يكون بالدليل او لا بالدليل
لا جايز ان يكون لا بالدليل فانه خلاف الاجماع فان كان بالدليل نصا او قياسا لا اجماع فان كان بنص او قياس فلا يخلو
الطهارة ولو ظهر لم يكن اثبات الحكم في محل الخلاف بناء على الاستصحاب بل بناء على ما ظهر من النص او القياس وان كان
بالاجماع فلا اجماع في محل الخلاف وان كان الاجماع قبل خروج الخارج ثابتا فلنا متى يفتقر الحكم في بقائه الى دليل
واذا قال بنزوله منزلة الجواهر والاعراض اقول ممنوع بل هو باق بعد ثبوته بالاجماع لا بدليل لما سبق تقريره في المسئلة
المتقدمة والثاني مسلم ولكن لم قلتم انه نازل منزلة الاعراض فلنا انه نازل منزلة الاعراض وانه لا بد له من
دليل ولكن لا نسلم انحصار الدليل المنفي فيما ذكرتم من الاجماع والنص والقياس لا ان يقول ان الاستصحاب ليس
بدليل وهو موضع النزاع سلمنا ان الاستصحاب بنفسه ليكون دليلا على الحكم الباقي بنفسه ولكنه دليل الدليل على الحكم
وذلك لانا بينا في المسئلة المتقدمة وجود غلبة الظن ببقاء ما كان متحققا على حاله وذلك بدل من جملة
الاحوال على دليل موجب ذلك الظن **القسم الثاني** فيما ظن انه دليل صحيح وليس كذلك وهو اربعة انواع
النوع الاول شرع من قبلنا وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اختلفوا في النبي هل بعثته هل كان تعبدا
بشرع من الانبياء قبله فمنهم من نفى ذلك كابي الحسين البصري وغيره ومنهم من اثبته ثم اختلف المثبتون فمنهم
من نسبه الى شرع نوح ومنهم من نسبه الى شرع ابراهيم ومنهم من نسبه الى شرع موسى ومنهم من نسبه الى شرع عيسى
ومن الاصوليين من قضى بالجواز وتوقف بالوقوع كالغزالي وقاضي عبد الجبار وغيرهما من المحققين وهو
المختار اما الجواز فثابت وذلك لانه لو امتنع لما امتنع لغاية او لعدم المصلحة في ذلك او لعدم الاول ممنوع

فانا لو فرضنا وقوعهم لم يلزم عنه لذاته محال عقلا والثاني نمنع على وجوب رعاية المصلحة في افعال الله تعالى
وقد ابطلناه في كتبنا الكلامية ويتقدير رعاية المصلحة في افعال الله تعالى فغير بعيد ان يعلم الله تعالى ان مصلحة
الشخص قبل بعثة نبي في تكليفه بشريعة من قبله والثالث فلا يتم ايضا انه اذا لا اصل عدمه واما الوقوع
فيستدعي دليلا والاصل عدمه وما يحصل من الادلة الدالة على الوقوع وعدمه فمع عدم دلالتها في انفسها
فمعارضة كايات وامر التمسك بالبعض منها او لمن البعض فان قيل الدليل على انه لم يكن قبل البعثة متعبدا
بشريعة احد قبله انه لو كان متعبدا بشريعة من الشرايع السالفة لنقل عنه فعلا ما تعبد به واشتهر تلك
الشريعة ومخالطة اهلها كما هو الجاري من عادة كل متشرع بشريعة وقد عرفت احواله قبل البعثة ولم ينقل عنه
شيء من ذلك وايضا فانه لو كان متعبدا ببعض الشرايع السالفة لنقل شيء من ذلك لما في الشريعة بعد بعثته واشتهاره
وعلو شانه بالنسبة اليهم والى من عداهم ولم ينقل شيء من ذلك سلمنا انه لا دليل يدل على عدم تعبده بشرع من
قبله ويدل على ذلك امران الاول انه لو كان من سوى من المرسلين كان داعيا الى اتباع شرعه كل المكلفين وكان
البعض داخلا في ذلك العموم الثاني انه عم قبل البعثة كان يصلي ويحج ويطوف بالبيت ويعظم ويذبح ويأكل
اللحم ويركب البهائم ويستخرجها ويتجنب الميتة وذلك مما لا يرشد اليه العقل فلا يحسن بغير الشرع والجواب
عن الاعتراض الاول انه مقابل بانه لم يكن على شريعة من الشرايع ولا متعبدا بشيء منها لظهور انه ليس فيه
ما اهل تلك الشرايع مطلبين به واشتهرت مخالفته في ذلك وكانت الدواعي متوفرة على نقله ولم ينقل عنه شيء
من ذلك وايضا صحة الامر اولى من الخروج عن الاعتراض الاول المذهب الثاني يمنع دعوى من سوى من الانبياء
لكافة المكلفين فانه لم ينقل في ذلك لفظ يدل على التعميم لهم به ويتقدير فعله يجوز ان يكون زمان نبيا
زمان بتمام زمان اندراس الشرايع المتقدمة وتعذر التكليف بها لعدم نقلها وتفصيلها ولذلك بعث في ذلك
الزمان ومن الاعتراض الثاني فانا لا نسلم ثبوت شيء ذكر مما ينقل بوقوعه ويتقدير ثبوته لا يدل على انه كان
متعبدا به شرعا لاحتمال ان يكون صلوته وحجه وعمرته وتعظيمه البيت بطريق التبرك بفعل مثل ما نقل جملة
عن افعال الانبياء المتقدمين واندرس تفصيله واما اكل اللحم وذبح الحيوان واستخدامها للبهائم فانما كان
بناء منه على انه لا محرم بقبل ورود الشرع واما تركه للميتة بناء على عيافة نفسه لها لعيافة ثم الصبيان ان يكون
متعبدا بذلك شرعا فلا المسألة الثانية اختلفوا في انه هل بعث واحد بعد البعث هل هو شرع لهم متعبدون
بشرع من تقدم فنقل عن اصحاب ابي حنيفة وعن احد قولي الشافعي انه ليس عنه وعن بعض اصحاب الشافعي ان
النبي متعبد بما صح من الشرايع من قبله بطريق الوحي اليه لا من جهة كونهم المبلغة ونقل ادلتها ومذهب الاشاعرة
والمعتزلة النص ذلك وهو المختار ويدل على ذلك امور اربعة الاول انا نعلم انه لم يبعث معاذا الى اليمن قاضيا
ثم قال كتاب الله قال فان لم تجد قال فسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رأيي ولم يذكر شيئا

ولم يذكر شيئا من كتب الانبياء الاولين وسنتهم والنبي اقره على ذلك ووعاه وقال الحمد لله الذي وفق رسول الله
لما عند الله ورسوله ولو كانت من مدارك الاحكام الشرعية لعرف مجرى الكتاب والسنة في وجوب الرجوع اليها
ولم يجز العدول عنها الى اجتهاد الرأي لا بعد البحث عنها واليأس من معرفتها الثاني انه لو كان النبي متعبدا
بشريعة من قبله وكذلك امته لنقلا نقلها من فروض الكفايات كالقرآن والاخبار ولوجب على النبي مراجعتها واذ
لا يتوقف على نزول الوحي في احكام الوقايع التي لا حكم الشرايع الماضية عنها ولوجب ايضا على اصحابه بعد النبي
مراجعتها والبحث عنها والسؤال لنا نقلها عند حدوث الوقايع المختلف فيها فيما بينهم كمسئلة الجد والعول
وميراث ام الولد والمفوضة وحد الشارب وغير ذلك على تجويزهم عن الاخبار والحجة من ذلك وجب لم ينقل
شيء من ذلك علم ان شريعة من تقدم غير متعبد بها لهم البتة لو كان متعبدا باتباع شرع من قبله اما في الكل او البعض
لما نسب شرعا اليه على التقدير الاول ولكل الشرع اليه على التقدير الثاني لا يقال شرعه علم الضرورة من الدين
الا من هو متعبد بشرعه من امته وهو خلاف اجماع المسلمين الرابع لو اتبع من المسلمين صفة على ان شريعة النبي
ناسخة الشريعة من تقدم فلو كان متعبدا لكان مقرا لها وخبرا عنها لا ناسخا لها وانه محال فان قيل على
الحكم الاصلي انما يتعرض معاذ لذكر التوراة والانجيل والاكتفاء منه بالبات في الكتاب بيان على اتباعهما على
ما بان ولكن اسم الكتاب يحتمل قصة التوراة والانجيل لكن نهاية الكتب المنزلة واما الحجة الثانية لا نسلم ان تعلم
ما قبل التعبد به من الشرايع ليس من فروض الكفايات ولا نسلم عدم مراجعة النبي لها ولهذا نقل عنه مراجعة
التوراة في مسئلة الرجم مما لم يراجع فيه شرع من تقدم اما لذلك الشرايع لم تكن معينة له او لانه ما كان متعبدا باتباع
الشريعة السالفة الا بطريق الوحي ولم يوح اليه واما عدم بحث الصحابة عنها فانما كان لانه ما تواتر منها كان معلوما
لها غير محتاج الى بحث عنه وما كان منها اسقط لا على لسان الاخاص الكفار لم يكونوا متعبدين به واما الحجة
الثالثة فانما يجب اليه ما كان متعبدا به من الشرايع بانه من شرعه بطريق التجوز لكونه معلوما لنا بواسطة
وان لم يكن هو الشارع له واما الحجة الرابعة فنحن نقول بها وان قاما كان من شرعه مخالفا لشرعي من تقدم فهو ناسخ
واما لم يكن من شرعه بل هو متعبد فيه باتباع شرع من تقدم فهو ناسخ وما لم يكن من شرعه بل هو متعبد فيه
باتباع من تقدم فلا ولهذا فلانه لا يوصف شرعه بانه ناسخ لبعض ما كان مشروعا فيه كوجوب الايمان وتحريم
الكفر والزنى والقتل والسرقة وغير ذلك مما شرعنا فيه وان شرع من تقدم سلمنا دلالة ما ذكرتم على مطلوبكم
لكنه معارض بما يدل على نقيضه وبيانه من جهة الكتاب والسنة اما من جهة الكتاب فآيات الاول كقوله تعالى
في حق الانبياء اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر بالاقتداء بهدى شرعهم من هديهم فوجب
عليهم اتباعه الثانية قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك كما وصينا به ابراهيم
على وجوب اتباعه شريعة نوح الثالثة قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا امره باتباع ملة ابراهيم

ولا دليل وجوب الرابعة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون والذين هادوا من جملة النبيين فوجب
عليه الحكم بها واما السنة فما روى عن النبي انه رجع الى التورية فرجم اليهود وايضا ما روى عنه انه طلب
القصاص فى سن بكسر فقال كتاب الله يقضى بالقصاص وليس فى الكتب ما يقضى بالقصاص فى السن سوى التورية وهو تحريم فيها
السن وايضا ما روى عنه عليه الصلوة والسلام انه قال من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها وتلا قوله اقم
الصلوة لذكرى وهو خطاب مع موسى عليه السلام والجواب عن قولهم انما لم يذكر معلل التورية ولا يحتمل لدلالة القران عليها
لا نسلم ذلك وما يذكر عنه فى ذلك عسى ان الكلام عليه وان سلمنا ذلك لا يكون ذلك كافيا عن ذكرها كما لم يكن ما فى القران من
ذكر السنة والقياس على ما بناه كافيا عن ذكرها وان لا يكون الى ذكر السنة والقياس فى حيز معاذ حاجة وكل واحد من
الامرين على خلاف الاصل قولهم ان الكتب السالفة مندرجة فى لفظ الكتاب ليس كذلك لان المتبادر من اطلاق لفظ الكتاب
فى شرعنا عند قول القائل قرات كتاب الله وحكم بكتاب الله ليس غير القران وذلك لا علم من معناه المسلمين لفظ القول
ودلالة والعلم بخلافه دون غيره من الكتب السالفة قولهم لا نسلم ان علم ما تعبد به من الشرايع الماضية لنا فيها
على الكفاية قلنا لان الاجماع من المسلمين قبل ظهور المخالفين سبقه على انه لا يتم بتلك النظر على كافة المجتهدين فى ذلك
واما مراجعة النبي التورية فانما كان الالهام حسبة فيما كان قد اخبر به من ان الرجم مذكور فى التورية طلبا لاكذاب اليهود
ذلك الان يستقيم حكم الرجم منها وكذلك انا نه لم يرجع اليها فيما سوى ذلك وما ذكر وجه فى امتناع بحث الصحابة
عن ذلك تعنيت صحيح لان ما نقل من ذلك صدق انما يعرفه من خالط النقلة له وكان ناصا عنه ولم ينقل عن احد من
الصحابة شئ من ذلك وكيف ما انه قد كان يمكن معرفة ذلك عن اسلم من احبار اليهود وهو ثقة مامون كعبد الله بن سلام
وكعب الاحبار وغيرهما ولم ينقل عن النبي ولا عن احد من الامة السؤال عنهم عن ذلك وما ذكروه على الحجة الثالثة فترك المظاهر
الشهود والمبادلة الى الوهم عند دليل فلا يصح وما ذكروه على الحجة الرابعة فمندفع وذلك انا لا نطلق الامة ان شرع النبي ناسخ
لشرايع السالفة بمفهم منها ما ذكروه واحدها وفواكهها والثانى انه غير متعبد بها ما لم تثبت رفعه من تلك الاحكام شرعه
ضرورة استرداده فلا يكون استحالة تبقى المفهوم الاخر وهو عدم تعبده به ولا يلزم من مخالفة دلالة الدليل على حدوثه
مخالفة بالنظر الى المدلول الاخر والجواب عن المعارضة بالاية الاولى انه انما امره باتباع هدى مضاف الى جميعهم مشترك
بينهم دون ما وقع به الخلاف فيما بينهم والثانى ان المنسوخ منه استحالة اتباعهم وامثاله والهدى المشترك فيما
بينهم انما هو التوحيد والادلة العقلية الهادية اليه وفيهم ليس فى الامر شرعهم فى شئ ولهذا قال فبهداهم اقتده
ولم يقل فيهم وبتقدير ان يكون المراد من الهدى المشترك ما اتفقوا عليه فيه من الشرايع دون ما اختلفوا
فيه فاتباعه لها انما كان بوحى اليه وامر بحدوثه انه مطرح قالا قتداء بهم وعن قوله تعالى انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح
انه لا دلالة على نصوص الوحى اليه بعينه ما اوحى به الى نوح والنبيين من بعده حتى يقال باتباعه لشريعتهم ولغاية انه
اوحى اليه كما اوحى الى غيره من النبيين قطعا لاستبعاد ذلك وانكاره وبتقدير ان يكون المراد به انه اوحى اليه بما

اوحى

اوحى اليه بمثل شريعة من قبله لوجى مبتداء لا بطريق الاتباع لغيره وعن قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا
ان المراد بالدين انما هو اصل التوحيد لا ما اندرس من شريعته ولهذا لم ينقل عن النبي البحث عن شريعة نوح
وذلك مع التشديد فى حقه ممتنع وحيث خصوص نوحا بالذكر مع اشتراك الجميع الانبياء فى الوصية بالتوحيد كما
تشير اليه قوله وذكر بما خصوص وجه عيسى بالاضافة اليه والمؤمنين بلفظ العباد وعن قوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع
ملة ابراهيم ان المراد بلفظ الملة انما هو اصل التوحيد واحتمال ان لفظ الملة لا يطلق على الفروع الشرعية الثانى
انه قال عقيب ذلك وما كان من المشركين ذكر ذلك فى مقابلة الدين وفى مقابلة الشرك انما هو التوحيد الثالث انه قال
ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ولو كان المراد من الدين فروع الشرعية لوجب عن النبي البحث عنها لكونه مامورا بها وذلك
مع تداولها ممتنع شرعا وان سلمنا ان المراد بالملة الفروع الشرعية غير انه انما وجب عليه اتباعه لما اوحى اليه ولهذا
قال ثم اوحينا اليك وعن قوله تعالى انا انزلنا التورية الاية ان قوله حكم بها النبيون صيغة اخبار لا صيغة امر وذلك
على وجوب اتباعها وبتقدير ان يكون ذلك امرا يجب حمله على ما هو مشترك بين الوجوب بين جميع الانبياء وهو التوحيد
دون الفروع الشرعية المختلف فيها فيما بينهم لامكان تنزيل لفظ النبيين على عمومه بخلاف التنزيل على الفروع الشرعية
وان هذه الايات متعارضة والعمل بجميعها ممتنع ولبعض العمل بالبعض اولى من البعض وعن الخبر الاول وهو رجوع
النبي الى التورية فى رجم اليهود ما سبق وعن الخبر الثانى لا نسلم ان كتابنا خبر مشتمل على قصاص السن وعليه قوله تعالى
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وهو يعم الحق السن وغيره وعن الخبر الثالث انه لم يذكر الخطاب
مع موسى لكونه موجب القصاص الصلح عند الغرم والقتل وانما اوجب ذلك بما اوحى اليه ونبه على ان امته مامورة
بذلك كما امر موسى من بعثت الى الاحمر والاسود وكل نبى بعث الى قومه والنبي لم يكن من اولى العزم بناء المتقدمين
فلا يكون متعبدا بشرعهم وما روى عن عمر بن الخطاب انه رأى عمر بن الخطاب قطعة من التورية فغضب
وقال لم اتيت بها بيضاء نقية لو ادركنى اخى موسى لما وسعه الا اتباعى لو كان حيا لما وسعه الا اتباعه
فلان لا يكون النبي متبعا لموسى بعد موته اولى وربما عن جواز ايضا بقوله تعالى جعلنا منكم شرعة منهاجا لما فى
الشرعة والمنهاج للطريق وذلك يدل على عدم اتباع الاخر لمن تقدم من الانبياء لان الشريعة الانصاف
الى من اخذ بها دون المتابع لها والحجة فيه ان الشرايع وان اشتركت فى شئ فمختلفة فى اشياء وباعتبار
ما به الخلاف بينها كانت شرايع مختلفة وذلك كما يقال لكل امام مذهب باعتبار اختلاف الائمة فى بعض الاحكام
وان وقع الاتفاق بينهم فكذلك منها وربما اورد النقاد فى ذلك طرقا اخر ضعيفة الذى الاعراض عن ذكرها كما
ان النبي لم يكن متعبدا لشريعة من تقدم الا ترى محمد وسلم يكن قبل بعثته على ما كان قومه عليه بل كان متجنبا
لاصنامهم معرضا عن ذبائحهم ولا يأكل من ذبائحهم على النصب هذا هو مذهب اصحابنا وائمة المسلمين من الاصوليين

من قال بالوقف وهو بعيد **النوع الثاني** مذهب الصحابي وفيه مسئلتان **المسئلة الاولى** اتفق الكل على
ان مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة وهو على عمومه من الصحابة المجتهدين انما كان او حاكما او مفتيا
واختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فذهبت الاشاعرة والمعتزلة والشافعي في
احد قوليه واحمد بن حنبل في احد الروايتين عنه والكرخي الى انه ليس بحجة وذهب مالك وابو الحسن الكرخي
من اصحاب ابي حنيفة والشافعي في قول واحمد بن حنبل في رواية الى انه حجة مقدمة على القياس وذهب قوم
الى انه ان خالف القياس فهو حجة والا فلا وذهب قوم الى انه ان خالف القياس لم يحتج في قول ابي بكر وعمر دون غيرهما
والمختار انه ليس حجة مطلقا وقد احتج الثاني بحجج ضعيفة لا يتعين ذكرها والاشارة الى وجه ضعفها قبل
ذكر ما هو المختار في ذلك الحجة الاولى قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله الرد عند الاختلاف
الى الله والرسول يدل على الوجوب على ما سبق تقديره فرد الى مذهب الصحابي لا يكون تركا للواجب وان سلمنا
انه للوجوب ولكن عند امكان الرد وهو ان يكون حكم المختلف فيه معينا في الكتاب والسنة واما بتقدير ان يكون
معينا فيه ملاقيا لما نقول انما نقول باتباع مذهب الصحابي مع عدم الظفر بما يدل على حكم الواقعة من الكتاب والسنة
الحجة الثانية قالوا اجمعت الصحابة على جواز مخالفة كل واحد من احاد الصحابة المجتهدين الا هو لو كان مذهب
الصحابي حجة لما كان كذلك لوكان يجب على كل واحد منهم اتباع الاخر وهو محال ولقائل ان يقول الخلاف انما هو في قول
مذهب الصحابي حجة على من بعده من مجتهد التابعين ومن بعدهم لا مجتهد الصحابة فلم يكن الاجماع دليلا على محل
النزاع الحجة الثالثة ان الصحابي من اهل الاجتهاد والخطاء ممكن عليه فلا يجب على المجتهد التابعي العمل بمذهبه
كالصحابيين والتابعين ولقائل ان يقول لا يلزم من امتناع وجوب العمل بمذهب الصحابي على صحابي مثله وامتناع
وجوب العمل بمذهب التابعي على تابعي مثله امتناع وجوب عمل التابعي بمذهب الصحابي مع تفاوتهما علما فان عليه
الصلوة والسلام خير القرون القرن الذي انا فيه فقال اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولم يرد مثل ذلك في
حق غيرهم الحجة الرابعة ان الصحابة قد اختلفوا في مسائل وذهب كل واحد الى خلاف مذهب الاخر كما في مسائل
اخر الجد مع الاخوة وقوله انت علي حرام كما سبق تعريفه فلو كان مذهب الصحابي حجة على غيره من التابعين لكانت
حجة الله تعالى تناقضة متناقضة ولم يكن اتباع التابعين البعض اولى من البعض ولقائل ان يقول اختلاف مذاهب
الصحابة لا يخرجها عن كونها حجة في انفسها كاخبار احاد والنصوص الظاهرة ويكون العمل بالاحد منها مشروطا
على الترجيح ومع عدم الوقوف على الترجيح فالواجب الوقف او التخيير كما عرف فيما تقدم الحجة الخامسة ان قول
الصحابي اجتهاد مما يجوز عليه الخطاء فلا يتقدم على القياس كالتابعي ولقائل ان يقول اجتهاد الصحابي وان جاز
عليه الخطاء فلا يمنع ذلك من تقديمه على القياس كخبر الواحد ولا يلزم من امتناع تقديم مذهب التابعي على القياس
امتناع ذلك في مذهب الصحابي لما بيناه من الفرق بينهما الحجة السادسة ان التابعي المجتهد يتمكن من تحصيل الحكم بطريقة

فلا يجوز

فلا يجوز له التعليل فيه كالاصول ولقائل ان يقول اتباع مذهب الصحابي انما يكون تقليدا له ان لو لم يكن
قوله حجة متبعة وهو محل النزاع وخروج عليه الاصوليان القطع والرقيق معتبر فيهما ومذهب المعتزلة من اهل
الاجتهاد فيها ليس بحجة قاطعة فكان اتباعه في مذهبه تقليدا من غير دليل وذلك لا يجوز والمختار في
ذلك الاحتجاج بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وجه الاعتبار واراد به القياس كما سبق تقريره فاثبات كون
القياس حجة وذلك ينافي اتباع مذهب الصحابي وتقديمه على القياس فان قيل لا نسلم دلالة ذلك على وجوب اتباع
القياس وقد سبق تقريره من وجوه سلمنا دلالته على ذلك لكنه معارض من جهة الكتاب والسنة والاجماع و
المعقول اما الكتاب فقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون وهو خطاب مع الصحابة بان
ما يامرون به معروف والامر المعروف واجب القبول واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ولا يمكن حمل ذلك على مخاطبة العامة والمقلدين لانه
لا فيه من تخصيص العموم من غير دليل ولانه من باب الطارئ تحصيل الصحابة بذلك من جهة وقوف الاتفاق
على جواز تقليد العامة الغير الصحابة من المجتهدين فلم يبق الا ان يكون المراد به وجوب اتباع مذاهبهم واما الاجماع
فهو ان عمر بن عوف ولكل عليا اختلافه شرط الاقتداء بالشيخين فابى وولى عثمان فقبل ولم ينكر عليه منكر
فصار اجماعا واما المعقول فمن وجوه الاول ان الصحابي اذا قال قولا يخالف القياس فاما ان لا يكون له فيما قال
مستند او يكون لا جائز ان يقال بالاول والا كان قائلا بالشريعة بحكم لا دليل عليه وهو محرم وحال الصحابي فيما يعدل
ينافي ذلك وان كان قائلا بمستند ودليلا القياس من الدليل فكان حجة متبعة الثاني ان قول الصحابي اذا انتشر
ولم ينكر عليه منكر كان حجة فكان حجة متبعة الثالث ان قول الصحابي اذا انتشر ولم ينكر عليه منكر كان حجة فكان
حجة مع عدم الانتشار كقول النبي عم الثالث ان مذهب الصحابي اما ان يكون عن نقل او اجتهاد فان كان الاول
كان حجة وان كان الثاني فاجتهاد الصحابي ارجح على اجتهاد التابعي ومن بعده لترجحه بمشاهدة
التنزيل وهو مظنة التاويل ووقوفه من احوال النبي عم ومن كلامه ما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعي
اليه كحال العامي بالنسبة الى المجتهد التابعي فيجب اتباعه له فاما الجواب عن منع دلالة الاية ما ذكرناه وعن
المعقول ما سبق وعن المعارضة بالكتاب والسنة لا دلالة فيه لما سبق في اثبات الاجماع وان كان والاقوى
خطاب مع جملة الصحابة ولا يلزم من كون ما اجمعوا عليه حجة ان يكون قول الواحد والاثنين حجة وعن
السنة انه لا دلالة فيها ايضا لما سبق في الاجماع ولانا نحمله الاول وان كان عاما في اشخاص الصحابة فلا دلالة
فيه على عموم الاقتداء في كل ما يقتدى فيه وبمثل ذلك فقد امكن حمله على الاقتداء بهم فيما يرد عنه على ينبغي
ولدليل محل على غيره اولى من الحمل عليه وبه يظهر فساد التمسك بالخبر الثاني وعن الاجماع انه لم ينكر احد
من الصحابة على عبد الرحمن وعثمان حملوا لفظ الاقتداء على المتابعة في الشرع الشائعة دون

المتابعة في المذهب بدليل الاجماع على ان مذهبهما المتابعة في مذهبهما فان قابل بان مذهب الصحابي
حجة تابل بوجوب اتباعه والقابل بانه ليس بحجة تابل بتحريم اتباعه على غيره من المجتهدين ويلزم من
ذلك الخطا اما بكون الصحابة على الانكار ولما على على حيث امتنع من الاقتداء ان كان ذلك واجبا وعلى عمر
وعبد الرحمن بن عوف ان كان الاقتداء بابي بكر محرما وذلك ممتنع وعن المعارضة الاولى من المعقول انها منتقضة
بمذهب التابعي فانه ذكر في بعضه لمتابعي فانه اذا انتشر في عصره ولم يوجد له نكير كان حجة ولا يكون حجة بتقدير
عدم انتشاره جميعا وعن الثالثة لا نسلم ان مستند النقل لانه لو كان معه نقل لابداه ورواه لانه من
العلوم الشائعة وقد قال عم من كتم علما نافعا الجمه الله بلجام من نار وذلك خلاف الظاهر من حال الصحابي
فلم يبق الا ان يكون عن راي واجتهاد وعند ذلك فلا يكون حجة على غيره من المجتهدين بعده لجواز ان يكون
دون غيره في الاجتهاد وان كان متمكنا مما ذكره من الصحبة ولوازمها ولهذا قال ع رب حامل فقه الى من
هو افقه منه ثم هو منتقض عند هبلمتابعي فانه ليس بحجة على من بعده من تابعي التابعين وان نسبت الى
تابعي التابعين وان كانت نسبة الى تابعي لتابعي كنسبة الصحابي اليه **المسئلة الثانية** اذا ثبت ان
مذهب الصحابي ليس بحجة واجبة الاتباع فهل يجوز لغيره تقليده اما العامي فيجوز له ذلك من غير خلاف
واما المجتهد من التابعين ومن بعدهم فيجوز له تقليده ان جوزنا تقليد العالم للعالم وان لم نجوز ذلك
فقد اختلف قول الشافعي في جواز تقليد العالم من التابعين للصحابة فمنع من ذلك في الجديد وجوزه
في القديم غير انه اشترط انتشار مذهبه تارة ولم يشترطه تارة والمختار امتناع ذلك مطلقا لما بان في
تابعة الاجتهاد انشاء الله تع **النوع الثالث** الاستحسان وقد اختلف فيه فقال به اصحاب ابي
حنيفة واحمد بن حنبل واكثر الباقين حتى نقل عن الشافعي انه قال من استحسن فقد شرع ولا بد قبل
النظر في المحاج من تخصيص محل النزاع لئلا يكون التوارد بالنفي والاثبات على محل واحد فنقول الخلاف ليس
هو في نفس اطلاق لفظ الاستحسان جوازا وامتناعا لوروده في الكتاب والسنة واطلاق اهل اللغة
اما الكتاب فقوله تع الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه وقوله تع وامر قومك ياخذوا باحسنها واما
السنة فقوله ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واما اطلاق من نقل عن الائمة من الاستحسان
وخلا الحمام من غير تقدير عوض للماء المستعمل ولا تقدير مدة السكون فيها وتقدير اجرة واستحسان
شرب الماء من ايدي السقايين من غير تقدير في الماء وعوضه وقد نقل عن الشافعي انه قال استحسن في الامة

ان يكون

ان يكون ثلثين درهما واستحسن ثبوت الشفعة للمستبضع الى ثلثة ايام واستحسن ترك شيء من مخرج
الكتابة للمكاتب وقال في السارق اذا خرج يده اليسرى يدي اليمنى فقطعت القياس ان يقطع يمناه
والاستحسان ان لا تقطع ثم بين الخلاف الا في معنى الاستحسان وحقيقته لا شك ان الاستحسان قد يطلق
على ما يميل اليه الانسان ويهواه من الصور والمعاني وان كان مستقبحا عند غيره وهو في اللغة استفعال من الحسن
وليس ذلك هو محل الخلاف لاتفاق الامة قبل ظهور المخالفين على امتناع حكم المجتهد في شرع الله تع بشهوته وهوته
من غير دليل شرعي وانه لا فرق في ذلك بين المجتهد والعامي وانما يجري الخلاف فيما وراء ذلك وقد اختلف
اصحاب ابي حنيفة في تعريفه حيث فهم من قال انه عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على
اظهاره لعدم مساعدة العبارة عنه والوجه في الكلام عليه انه ان تردد فيه بين ان يكون دليلا محققا
ووهما فاسدا فلا خلاف في امتناع التمسك به وان تحقق انه دليل من الادلة الشرعية فلا نزاع في جواز
التمسك به ايضا وان كان ذلك في غاية البعد وانما النزاع في تخصيصه باسم الاستحسان عند العجز عن
التعبير عنه دون حالة امكان التعبير عنه ولا حاصل للنزاع اللفظي ومنهم من قال انه عبارة عن العدول
عن موجب قياس الى قياس اقوى منه ويخرج منه الاستحسان عندهم بالعدول عن موجب القياس لا لنص من
الكتاب او السنة او العادة اما الكتاب كما في قوله تع صدقة فان القياس لزوم التصديق بكل ما له وقد
استحسن تخصيص ذلك بمال الكتابة الزكوة لقوله تع خذ من اموالهم صدقة ولم يرد به سوى مال الزكوة واما
السنة فكاستحسانهم ان لا قضاء على من اكل ناسيا في نهار رمضان والعدول عن حكم القياس الى قوله ع من اكل
ناسيا الله اطعمه وسقاه ولما العادة فالعدول عن موجب الاجارات في ترك تقدير الماء المستعمل في الحمام
وتقدير السكنى فيها ومقدار الاجرة كما ذكرناه فيما تقدم للعادة في ترك المضايقة في ذلك ومنهم من قال انه
عبارة عن تخصيص قياس بدليل هو اقوى منه وحاصله يرجع الى تخصيص العلة وقد عرفناه وقال الكرخي
الاستحسان هو العدول في مسئلة عن مثل ما حكم به في نظايرها الى خلافه لوجه هو اقوى يقتضي العدول
عن حكم العموم المقابله للدليل المخصص والعدول عن حكم الدليل المنسوخ الى مقابله الدليل الناسخ وليس باستحسان
عندهم وقال ابو الحسين البصري هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل يحمل الالفاظ لوجه هو اقوى
منه وهو في حكم الطارئ على الاول وقصد بقوله غير شامل يحمل الالفاظ الاحتراز عن العدول عن العموم الى
القياس لكونه لفظا شاملا وبقوله وهو في حكم الطارئ الاحتراز عن قولهم تركنا الاستحسان بالقياس فانه
ليس استحسانا من حيث ان القياس الذي ترك لاجله الاستحسان ليس في حكم الطارئ بل هو الاصل وذلك كما
لو قرء اية سجدة في اخر سورة فالاستحسان ان يسجد لها ولا يجتزي بالركوع ومقتضى القياس ان يجتزي
بالركوع فانهم قالوا العدول ههنا عن الاستحسان الى القياس وهذا الحد وان كان اقرب مما تقدم لكنه جامعا

مانعا غير ان حاصله يرجع الى تفسير الاستحسان بالرجوع عن حكم دليل خاص الى معارضه بدليل طارئ عليه
اقوى منه نصا واجماعا او غيرهما ولا نزاع في حجية الاجتماع به وان نوزع في تلقيبه بالاستحسان فاصل
النزاع راجع فيه الى الاطلاقات اللفظية ولا حاصل له وانما النزاع في اطلاقهم الاستحسان على العدول عن حكم
الدليل الى العادة وهو ان يقال ان اردتم بالعادة ما اتفق عليه الامة من اهل الحل والعقد فهو حق جاعله
راجع الى الاستدلال بالاجماع وان اريد به عادة من لا تحتج بعاداته كالعادات المستحدثة العامة فيما بينهم فذلك
مما يمتنع شرعا الدليل الشرعي به واذا تحقق المطلوب في هذه المسئلة فلا بد من الاشارة الى شبه تمسك بها
القائلون بالاستحسان في بيان كون المفهوم منه حجة مع قطع النظر عن تفصيل القول والاشارة الحجة
منعها وقد تمسكوا بذلك بالكتاب والسنة والاجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى الذين يستمعون القول
فيتبعون احسنه وقوله تعالى واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم ووجه الاحتجاج بالاية الاولى ورود الامر
الشاق والمدح لمتبع احسن القول بالاية الثانية من جهة انه امر باتباع احسن ما انزل ولولا انه حجة لما كان
كذلك واما السنة فقوله ع ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولولا انه حجة لما كان كذلك واما
السنة فقوله ع عند الله حسنا واما اجماع الامة فما ذكر من استحسانهم دخول الحمام وشرب الماء من ايدي
السقايين من غير تقدير لزمان المكث وتقدير الماء والاخرق والجواب عن الاية الاولى انه لا دلالة فيها
على وجوب اتباع احسن القول وهو محل النزاع وعن الاية الثانية انه لا دلالة فيها ايضا على ما ادعوا
اليه دليلا من الاختلاف كون احسن ما انزل وعن الخبر كذلك ان ما راه احاد المسلمين حسنا انه حسن عند
الله والا فما كان ما راه احاد العوام من المسلمين حسنا ان يكون حسنا عند الله وهو ممتنع عن الاجماع على
استحسان ما ذكر مع الانسلام ان استحسانهم لذلك هو الدليل على حجية الدليل ما دل على استحسانهم له وهو
جريان ذلك في زمن النبي ص مع علمه به وتقريره لهم عليه او غير ذلك **النوع الرابع** المصالح
المرسلة وقد كنا بينا في القياس حقيقة المصلحة واقسامها فذا تها وانقسامها باعتبار شهادة الشارع
لها الى معتبرة وملغاة والى ما لم يشهد الشرع لها باعتبار ولا الغاء وبينا ما يتعلق بالقسمين الاولين ولم
يبق غير القسم الثالث وهو المعبر عنه بالمناسب المرسل وهنا ان النظر فيها وقد اتفق الفقهاء والمتكلمون
والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به وهو الحق الا ما نقل عن مالك انه يقول به مع انكار اصحابه لذلك
عنه ولعل النقل ان صح عنه فالاشبه انه لم يقل بذلك في كل مصلحة بل فيما كان من المصالح الضرورية الحاصلة
قطعا لا فيما كان من المصالح غير ضروري والحاصل لا وثق به قطعي وذلك كما لو ترس الكفار جماعة من المسلمين بحيث
لو كففنا عنهم لغلب الكفار على دار الاسلام واستاصلوا شاة المسلمين ولو رمينا الترس لقوس وقتلنا هم ان
دفعت المفسدة عن كافة المسلمين قطعا فيما انه يلزم منه قتل مسلم لا جريمة له فهنا القتل وان كان منا

في هذه الصورة والمصلحة مزوية كلية وقطعية غير انه لم يظهر من الشارع اعتبارها ولا الغاؤها في صورة
واذا عرف ذلك فالمصالح على ما بيناه منقسمة الى ما عهد من الشارع الغاؤها وهذا القسم متردد بين
ذينك القسمين وليس لخالفه باحدهما اولى من الاخر فامتنع الاحتجاج به دون شاهد بالاعتبار وبوجه ثان
من قبيل التعبد وبالملغى فان قيل ما ذكر مع فرع تصور وجود المناسب المرسل وهو غير متصور وذلك لانا
اجمعنا على ان ثم مصالح معتبرة في نظر الشارع في بعض الاحكام وان وصف قد يدور الاوصاف المصلحية فهو
من جنس ما اعتبر فكان من قبيل الملايم الذي ما ثر جنسه في جنس الحكم وقد قلتم به قلنا وكما انه من جنس المصالح
الملغاة وذلك يؤدي الى ان يكون الوصف الواحد معتبرا وملغى بالنظر الى الحكم واحد وهو محال اذا كان كذلك
فلا بد من بيان كونه معتبرا بالجنس القريب منه لنا من الغاية والكلام فيما اذا لم يكن كذلك **القاعدة الثانية**
في المجتهدين واحوال المفتين والمستفتين وفيها مطلبان الاول في المجتهدين وفيه مسائل على مقدمة ومسائل
اما المقدمة فهي تعريف معنى الاجتهاد والمجتهد فيه اما الاجتهاد فهو في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع
في تحقيق امر من الامور مستلزم للكلفة والمشقة ولهذا يقال اجتهد فلان في حمل حجر الثقيل ولا يقال اجتهد في
حمل الخردلة واما في اصطلاح الاصوليين فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية
على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه فقولنا استفراغ الوسع كالجنس للمعنى اللغوي والاصولي وما وراه
خواص مميزة للاجتهاد بالمعنى الاصولي وقولنا في طلب الظن احتراز عن الاحكام القطعية وقولنا شيء من الاحكام
الشرعية ليخرج عنه الاجتهاد في المعقولات والحساب وغيرها وقولنا بحيث يحس من النفس العجز عن
المزيد عليه ليخرج عنه اجتهاد المقصر في اجتهاده مع امكان الزيادة عليه فانه لا يعد في اصطلاح الاصوليين
اجتهادا معتبرا واما المجتهد فهو من اتصف بصفة الاجتهاد وله شرطان الاول ان يعلم وجود الزيادة وما يجب
له من الصفات ويتحقق من الكلام وانه واجب الوجود لذاته حي عالم قدير مريد متكلم حتى يتصور منه
التكليف وان يكون مصدقا بالرسول وبما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر على يده من المعجزات والاثبات
الباهرات ليكون فيما يسنده اليه من الاقوال والاحكام محققا ولا يشترط ان يكون عارفا بدقائق علم الكلام
متبحرا فيه كالمشتغلين من المتكلمين بل ان يكون عارفا بما يتوقف عليه الايمان مما ذكرناه ولا يشترط ان يكون
مستند علمه في ذلك الدليل المفصل بحيث يكون قادرا على تقريره وتحريره ودفع الشبه عنه كالجار من عادة
الفحول من اهل الاصول بل ان يكون عالما بادلة هذه الامور من جهة الجملة لا من جهة التفصيل الثاني
ان يكون عالما عارفا بادلة الاحكام الشرعية واقسامها وطرق اثباتها ووجوه دلالتها على مداليلها واختلاف
مراتبها والشروط المعتبرة فيها على ما بيناه وان يعرف جهات ترجيحها عند تعارضها وكيفية استثمار الاحكام
منها قادرا على تحريرها وتقريرها والانفصال عن الاعتراضات الواردة عليها واثبات ذلك بان يكون

غايرنا بالزيادة وطرق الجمع والتعديل والتصحيح والنسخ كاحد بن حنبل ويحيى بن معين وان يكون عارفا
باسباب النزول والتاريخ المفروغ في التصول الاحكامية عالما باللغات والنحو لا يشترط ان يكون في اللغة كالاصمعي
وفي النحو كسيبويه والخليل بل ان يكون قد حصل من ذلك على ما يعرف به اوضاع العرب ومجاري من عاداتهم
في المخاطبات بحيث يميز بين الصريح والاظهر والمطابقة والتضمن والمفرد والمركب والكل منها والجزء
والحقيقة والمجاز والتواطي والاشتراك والترادف والتباين والنص والظاهر والعام والخاص والمطلق والمقيد
والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة والتنبيه والايماء ونحو ذلك مما نص علماء الاصول عليه استنادا لحكم من دليله
وذلك كله ايضا انما يعتبر في حق المطلق المقدم الحكم والفتوى في جميع مسائل الفقه واما الاجتهاد في حكم بعض المسائل
فيكفي فيه ان يكون عارفا بما يتعلق بتلك المسئلة وما لا بد منه فيها ولا يعتبر في ذلك جهله بما لا يتعلق له بها
مما يتعلق بباقي المسائل الفقهية كما لمجتهد المطلق قد يكون مجتهدا في المسائل المتكثرة بالغا رتبة الاجتهاد فيها
وان كان جاهلا ببعض المسائل الخارجة عنها فانه ليس من شرط المفتي ان يكون عالما بجميع احكام المسائل و
مداركها فان ذلك مما لا يفضل تحت وسع البشر ولهذا نقل عن مالك انه سئل عن اربعين مسئلة فقال في
ستة وثلاثين منها لا ادري واما ما فيه الاجتهاد فما كان من الاحكام الشرعية دليله ظنيا فقد يكفينا من الاحكام
الشرعية تعيين الله تعالى كان من القضايا العقلية والتفويض وغيرها وقوله دليله ظني تعيين انما كان دليله منها
قطعيا كالعبادات الخمس ونحوها فانها ليست محلا للاجتهاد فيها لان المخطئ فيها بعد تمام المسائل الاجتهادية
ما لا يعد المخطئ فيها باجتهاده انما هنا ما اوردناه من بيان المقدمة واما المسائل فانتثاء عشرة مسئلة

المسئلة الاولى اختلفوا في ان النبي هل كان متعبدا بالاجتهاد فيما لا نص فيه فقال احمد بن حنبل
والقاضي ابو يوسف انه كان متعبدا به وقال ابو علي الجبائي وابنه وابو هاشم انه لم يكن متعبدا به وجوز
الشافعي في رسالته ذلك من غير قطع وبه قال بعض اصحاب مالك الشافعي والقاضي عبد الجبار وابو الحسين البصري من
الناس من قال انه كان له الاجتهاد في امور الحروب دون الاحكام الشرعية والمختار جواز ذلك عقلا ووقوعه
سمعا اما الجواز العقلي فلانا لو فرضنا ان الله تعالى تعبده بذلك وقال له حكمي عليك ان تجتهد وتقيس لم يلزم
عنه لذاته محال عقلا ومعنى الجواز العقلي هو ذلك واما الوقوع السمعي فيدل عليه الكتاب والسنة والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار على العموم لاهل البصائر والنبي من اجلهم في
ذلك فكان داخلا في العموم وهو دليل التعبد بالاجتهاد والقياس على ما سبق تقريره في اثبات القياس على
منكريه ايضا قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما اراك الله وما اراه يعلم حكم بالنص والاستنباط
من النصوص ايضا قوله تعالى وشاورهم في الامر والمشاورة انما تكون فيما يحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يحكم فيه بطريق
الوحي وايضا قوله تعالى بطريق العتاب للنبي في اساري بدر وقد اطلقهم فما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى

يثخن

يثخن في الارض فقال عليه الصلوة والسلام لو نزل من السماء الى الارض عذاب لما نجا منه الا عمر لانه
كان قد اشار بقتلهم وذلك يدل على ان ذلك كان بالاجتهاد لا بالوحي وايضا قوله تعالى عفا الله عنك
لم اذنت لهم عاتبه على ذلك ونسبه الى الخطاء وذلك لا يكون فيما حكم به فيه بالوحي فلم يبق سوى
الاجتهاد وليس ذلك خاصا بالنبي بل كان غيره ايضا من الانبياء ومنعه ما نبه ويدل عليه قوله تعالى و
داود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الاية وقوله ففهمناها سليمان وكلا اتينا حكما وعلما فذكر بالتفهيم انما
يكون بالاجتهاد لا بطريق الوحي واما السنة فاروي عن الشعبي انه كان رسول الله صلعم يقضي بالقضية وينزل
القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به فيترك ما كان قضى به حاله ويستقبل ما نزل من القرآن والحكم
بغير القرآن لا يكون الا بالاجتهاد وايضا ما روي عنه انه قال ومكة لا تحتمل ظلما الا يعتضد شجرها فقال
العباس الا الاذخر فقال عليه الصلوة والسلام الا الاذخر ومعلوم ان الوحي لم ينزل عليه في تلك الحالة فكان
الاستثناء بالاجتهاد وايضا ما روي عن النبي صلعم انه قال العلماء ورثة الانبياء وذلك يدل على انه كان متعبدا
بالاجتهاد والا لما كانت علماء امته وارثة له لذلك عنه وهو خلاف الخبر واما المعقول من وجهين الاول ان
العمل بالاجتهاد اشق من العمل بدلالة النص لظهوره وزيادة المشقة سبب لزيادة الثواب لقوله لعائشة قولك
على قدر نصبك وقوله صلعم افضل العبادات احمزها اي اشقها فلو لم يكن النبي صلعم عاملا بالاجتهاد مع علامته به
لزم اختصاصه بفضيلة لم يحصل جعله وهو ممتنع فان احاد امة النبي صلعم يكون افضل من النبي في شيء من الثاني
ان القياس هو النظر في ملاحظة المعنى المستنبط من الحكم المنصوص عليه والحاق نظيره المنصوص به بواسطة المعنى
المستنبط والنبي صلعم اولى بمرتبة ذلك من غيره لسلامة نظره وبعده عن الخطاء والاتفاق عليه واذا ثبت ذلك
فقد ترجح في نظره اثبات الحكم في الفرع ضرورة فلو لم يقض به لكان تاركا للاطمئنان حكم الله تعالى على بصيرة
منه وهو حرام بالاجماع فان قيل ما ذكرتم في المجاز العقلي وبيانه فالاعتراض عليه فيما ذكره من المعقول
واما الاية الاولى فقد سبق الاعتراض عليها فيما تقدم واما قوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب لتحكم بين الناس بما
اريك الله اي بما انزل اليك واما الاية الثانية فالمراد منها المشاورة في امور الحروب والدنيا وكذلك
العتب في قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم واما عتبه في اساري بدر فلعله كان مخيرا بالوحي بين قتل الكل
واطلاق الكل او فداء الكل فاشار بعض الاصحاب باطلاق البعض دون البعض فنزل العتاب للذي
اشار به الا رسول الله صلعم عنيرا انه ورد بصيغة الجمع في قوله تريدون عرض الدنيا والمراد به اولئك خاصة
واما المحل الاول فهو مهمل ولا حجة في المرسل كما سبق وان كان حجة عنيرا انه يحتمل انه كان يقضي بالوحي
في الوحي الثاني يكون ناسخ الاول واما المحل الثاني فيحتمل ان النبي صلعم كان مريدا الاستثناء الاذخر فسبقه
ابن العباس واما المحل الثالث فيدل ان العلماء ورثة الانبياء فيما كان الانبياء ولا نسلم ان الاجتهاد للانبياء

حتى يكون مورونا عنهم كيف ويحتمل انه اراد به الارث في تبليغ احكام الشرع الى العامة كما كان الانبياء
مبلغين للمبعوث اليهم ويحتمل انه اراد به الارث فيما كان الانبياء في حفظ الشريعة واما الوجه
الاول من المعقول فالثواب فيما عظم مشقته وان كان اكثر ولكن لا يلزمه ثبوته للنبي والا لما ساغ
له الحكم بالاجتهاد تحصيلا لزيادة الثواب وهو ممتنع واختصاص علماء الامة بذلك دون النبي لا يوجب
كونهم افضل من النبي مع اختصاصه بمنصب الرسالة ونية النبوة وتشريفه بالبعثة وهداية الخلق بعد
الضلالة على جهة العموم واما الوجه الثاني فلان كان النبي اسد علما من غيره بمعرفة القياس وجهات
الاستنباط الا ان وجوب العمل به في حقه عليه الصلوة والسلام انما يصح ان لو لم يكن العمل به مشروطا بعدم
معرفة الحكم بالوحي اما اذا كان فلا وهذا الشرط لم يظهر في حق النبي فلا شرط ولهذا فلا خلاف علماء امته
فان قلت فان سلمنا دلالة ما ذكرتم على تعبده بالقياس والاجتهاد فيجوز انه معارض بما يدل على عدمه وهو
من حجة الكتاب والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله تعالى ما كان
لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الى وذلك ينفي ان يكون حكم الصادر عنه بالرأي والاجتهاد
واما المعقول فمن عشرة اوجه الاول ان النبي من نزل منزلا فقيل له ان كان ذلك عن وحي فالسمع والطاعة
وان كان ذلك عن رأي وقد علم انه لا يجوز مراجعته في الاحكام الشرعية فلا يكون عن رأي الثاني انه كان في
الاحكام الصادرة عنه ما يكون عن اجتهاد مجاز ان لا يجعل اصلا لغيره وان يخالف فيه وان لا يكون مخالفا
لان جميع ذلك من لوازم الاحكام الثابتة بالاجتهاد الثالث لو كان متعبدا بالاجتهاد لاظهره ولما توقف
على الوحي فيما كان يتوقف فيه في بعض الوقايع لما فيه من ترك ما وجب عليه من الاجتهاد واللازم ممتنع
الرابع ان الاجتهاد لا يفيد سوى الظن والنبي كان قادرا على تلقي الاحكام من الوحي القاطع والقادر على
تحصيل اليقين لا يجوز له المصير الى الظن كالمعاين للقبلة لا يجوز له الاجتهاد فيها الخامس ان الامور الشرعية
مبنية على المصالح التي لا يعلم الخلق بها فلو قيل للنبي احكم بما ترى كان ذلك تفويضا الى من لا علم له بالمصالح
وذلك مما يوجب اختلال المصالح الدينية والاحكام الشرعية السادس ان لنا صوابا في الرأي وصدقا في الخبر
وقد اجمعنا انا النبي لم يكن له ان يخبر بما لا يعلم كونه صدقا وكذلك لا يجوز ان يحكم بما لا علم له بصواب الشارع
انه لو جاز ان يكون متعبدا بالاجتهاد وجاز ان يرسل الله تعالى رسولا ويجعل له ان يشرع شريعة بزيادة
وان ينسخ ما تقدمه من الشرايع المنزلة من الله تعالى وان ينسخ احكامها التي انزلها الله عليه بزيادة وذلك
ممتنع الناس انه يجاز صدور الاحكام الشرعية عن رأيه واجتهاده وربما اورث ذلك تهمة في حقه
وانه هو الواضع للشريعة من تلقاء نفسه وذلك مما يخل بمقصود البعثة وهو ممتنع التاسع ان الاجتهاد
عرضة للخطاء وفي حق صيانة النبي عنه العاشر ان الاجتهاد مشروط بعدم النص وهذا الشرط غير

متحقق في حق النبي لان الوحي متوقع في حقه في كل حاله والجواب عما ذكره عن الاية الاولى فقد سبق فيما
تقدم ايضا وعما ذكره على الاية الثانية من وجهين الاول ان الحكم بما استنبط من المنزل يكون حكما بالمنزل لا
حكم بمعناه ولهذا قال في حق الاية فاعتبروا يا اولي الابصار الثاني ان حكمه بالاجتهاد حكم بما اراه الله تعالى
بالمنزل خلاف الاطلاق وعما ذكره على الاية الثالثة انه امر بالمشاورة في امر الفداء وهو صرف حكمه الذي
تعلقه باعظم مصالح العباد وات وتقدير ان يكون كما ذكره فهو حجة على من خالفه وبه رفع ما ذكره
على الاية الرابعة وعما ذكره العتب في اسارى بدر فهو على خلاف عموم الخطاب الوارد في الاية وتخصيص
من غير دليل فلا يصح وعما ذكره على الخبر الاول من السنة بما بيناه من ان المرسل خبر فيما سبق وقولهم يحتمل
انه كان بحكم الوحي والوحي الثاني ناسخ له قلنا النسخ خلاف الاصل لما فيه من تعطيل الدليل المنسوخ وذلك
وان كان ممتنعا لما حكم به النبي عن دليل لا اجتهاد بنسخ حكمه اولى من تعطيل القرآن وعما ذكره على
الخبر الثاني انه لو كان الاخر مستثنى فيما نزل اليه لكان تاخيره الى ما بعد قول العباس تاخيرا لاستثنا
عن المستثنى عنه مع دعوى الحاجة الى اتصاله به جدا من التلبيس وهو خلاف الاصل وعما ذكره على الخبر
الثالث ان الظاهر من قول العلماء ورثة الانبياء فيما اختصوا به من العلم مطلقا فلم يكن علمهم الاجتهادية
موروثة عن الانبياء ولكان ذلك تقييدا للمطلق وتخصيصا للعام من غير ضرورة وهو ممتنع وبه يبطل ما
ذكره من التاويلات ثانيا لا بالاجتهاد قطعا للتسلسل قولهم فما خص منصب الرسالة فلا يكون احد افضل
منه قلنا وان كان كذلك فغير ان زيادة الثواب بزيادة المشقة نوع فضيلة فيبعد اختصاص احد من امته بفضيلة
لا يكون موجودة في حق النبي ولا كان افضل منه في ذلك الجهة وهو بعيد وعما ذكره على الثاني من المعقول
انه بالي باجتهاد اهل عصره فانه كان واقعا بدليل تقريره لمعاذ على قوله اجتهد رأيي ولم يكن احتمال معرفة
الحكم بوحي وهي النبي ما نعا من الاجتهاد في حقه وانما المانع وجود النص لا احتمال وجوده وعن
المعارضة بالاية الاولى انها انما تتناول ما ينطق به واجتهاده من فعله لا من نطقه والخلاف انما وقع
في الاجتهاد لا في النطق فان قيل فاذا اجتهد فلا بد وان ينطق بحكم اجتهاده والاجتهاد مما ظنه من الحكم
فتكون الاية متناولة له ومن المعلوم ان ما ينطق به اذا كان مستندا الى ظنه فليس عن وحي وان لم يكن
عن هوى قلنا اذا كان متعبدا بالاجتهاد من قبل الشارع وقيل له مهما ظننت باجتهادك حكما فهو حكم
الشرع فنطقه بذلك يكون عن وحي لا عن الهوى وعن الاية الثانية انها انما تدل على تبديله للقرآن ليس
من تلقاء نفسه وانما هو الوحي والنزاع انما وقع في الاجتهاد والاجتهاد وان وقع في دلالة القرآن فذلك
تاويل لا تبديل وعن المعارضة الاولى من جهة المعقول ان المراجعة انما كانت في امر دنيوي متعلق بالحروب
وليس ذلك من المراجعة في احكام الشرعي في شيء وعن الثانية لا نسلم ان ما ذكره من لوازم الاحكام الثابتة

بالاجتهاد بدليل اجماع الامة على الاجتهاد واجتهاد النبي لا يتصور عن اجتهاد الامة الذين ثبت عصمتهم
بقول الرسول ان لم يكن متى جمعا عليه وعن الثالثة انه لا مانع ان يكون متعبدا بالاجتهاد وان لم يظهر مجيا
معرفة ذلك لما ذكرناه من الادلة واما تاخيره عن جواب بعض ما كان يسئل عنه فلاحتمال انتظار النص الذي
لا يجوز معه الاجتهاد الى حين اليأس منه او لانه كان في مهلة النظر في الاجتهاد فيما سئل عنه ضمان نعم
الاجتهاد في الاحكام الشرعية غير مقطوع به وعن الرابعة النقض بما وقع الاجماع عليه من تعبد النبي بحكم
بقول الشهود حتى قال انكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض مع امكان انتظاره في ذلك
النزول بالوحي الذي لا ريب فيه وعن الخامسة انها مبنية على وجوب اعتبار المصالح وهو غير مسلم على
ما عرفناه في علم الكلام وان سلمنا ذلك فلا مانع من الهام الله تعالى له بالصواب فيما يجتهد فيه من الحوادث
كيف وان ما ذكروه منتقض بتعبد غيره بالاجتهاد وعن السادسة من ثلثة اوجه الاول انها تمثيل من غير
جامع صحيح فلا يكون حجة الثاني الفرق وهو ان الاخبار بالايمان كونه صدقا لا يأمن فيه من الكذب
وهو الاخبار عن الشئ على خلاف ما هو عليه وذلك مما لا يجوز لاحد الاقدام عليه واما الاجتهاد فعلى
قولنا بان كل مجتهد مصيب فالنبي اولى ان يكون مصيبا في اجتهاده والخطاء في الاجتهاد فيتبين على الحكم
عند الله واحد في كل واقعة في نفس الامر وليس كذلك بل الحكم عند الله تعالى واحد في كل واقعة وما ادى اليه نظر
المجتهد عليها بان تقريره الثالث ان ما ذكروه منتقض باجماع الامة اذ كان عن اجتهاد وعن السابعة انها
ايضا تمثيل من غير جامع صحيح كيف وانا لا نمنع من ارسال رسول بما وصفوه لا عقلا ولا شرعا بان الله تعالى
ان يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ولا سيما اذا قلنا بان المصالح غير معتبرة فيما فعله تعالى وان قلنا انها معتبرة
فلا يبعد ان يعلم الله تعالى المصلحة للخلق في ارسال رسول بهذه المثابة يعصمه عن الخطاء في اجتهاده كما
في اجماع الامة وعن الثامنة التهمة منفية عنه في وضع الشريعة برأيه بادلة على صدقه فيما يبلغه من تبليغ
الاحكام بجهة الرسالة من المعجزة القاطعة وعن التاسعة انا لا نسلم ان كل اجتهاد في الاحكام الشرعية عرضة
للخطاء بدليل اجماع الصحابة على الاجتهاد واجتهاد النبي مغن منقاس عن اجتهاد اهل الاجماع فكان معصوما
فيه من الخطاء وعن العاشرة ان الاجتهاد انما هو وجود النص لا مكان وجود النص فيما ذكروه منتقض
باجتهاد الصحابة في زمن النبي **المسئلة الثانية** اتفقوا على جواز الاجتهاد بعد النبي واختلفوا
في جواز الاجتهاد لمن عاصره فذهب الاكثر الى الجواز عقلا ومنع منه الاقلون ثم اختلف القائلون بالجواز
في ثلثة امور الاول منهم من جوز ذلك للقضاة والولاة في عيبته دون حضوره ومنهم من جوزه مطلقا الثاني
ان منهم من قال بجواز ذلك مطلقا اذا لم يوجد من ذلك منع ومنهم من قال لا يكتفى في ذلك بمجرد عدم المنع بل
بد من الاذن في ذلك ومنهم من قال السكوت عنه مع العلم بقي عنه كاف الثالث اختلفوا في وقوع التعبد

بما

سمعانيهم من قال انه كان متعبدا به ومنهم من توقف في ذلك مطلقا كالجبائي ومنهم من توقف في حق من حضر
دون من غاب كالقاضي حسينا بجيازها المختار جواز ذلك مطلقا واما وقوع ذلك مما وقع في حضوره وعينه ظنا لا قطعا
الجواز العقلي فيدل عليه ما دللنا به على جواز ذلك في حق النبي في المسئلة المتقدمة واما بيان الوقوع اما في
حضرته فيدل عليه قول ابي بكر في حق قتاده حيث قتل رجلا من المشركين فاخذ سلبه فهو لا يقصد الى ما سمعه من
اسد الله تعالى عن الله ورسوله يعطيك سلبه فقال النبي صدق صدق في حق قتاده ولم يكن قال ذلك بتعبد الرأي
والاجتهاد واما ما روي عن النبي انه حكم سعد بن معاذ في بني قريظة فحكم بقتلهم وسبي ذراريهم الا من قال
لقد حكمت بحكم الله من فوق سبعة ارقعة وايضا ما روي عنه انه امر عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني ان يحكما بين
حضرتي وقال لهما ان اصبتما فلكما عشر حسنات وان اخطأتما فلكما حسنة واحدة واما في غيبته فيدل عليه قصة معاذ
وعتاب ابي اسيد حين بعثهما قاضيين الى اليمن فان قبل الموجود في عصر النبي قادر على معرفة الحكم بالنص والرجوع
والتقليد على التوصل الى الحكم على وجه يرى فيه خطأ اذا عدل الى الاجتهاد والرأي الذي لا يؤمن فيه الخطأ كان قبيحا
والقبيح لا يكون جائزا وايضا فان الحكم بالرأي في حضرة النبي من باب التعاطي والانتباه على النبي وهو قبيح فلا
يكون جائزا وهذا بخلاف ما بعد النبي وايضا فان الصحابة كانوا يرجعون عند وقوع الحوادث الى النبي
ولو كان الاجتهاد جائزا لهم لما رجعوا اليه واما ذكر من ادلة الوقوع فهي اخبار آحاد لا تفيد الحجة بها في
المسائل القطعية وبتقدير ان يكون حجة فلعلها خاصة بمن وردت في حقه غير شاملة والجواب عن السؤال
الاول ما مر في جواز اجتهاد النبي وعن الثاني ان ذلك كان بامر النبي واذنه فيكون ذلك من باب امتثال امره
لا من باب التعاطي والانتباه عليه وعن الثالث ان الصحابة كانوا يرجعون في احكام الوقائع الى النبي امكن ان يكون
ذلك فيما لم يظهر فيه وجه الاجتهاد وان ظهر غير ان القادر على التوصل الى مقصوده باحد الطريقين لا يمتنع عليه
العدول من احدهما الى الاخر ولا يخفى انه اذا كان الاجتهاد طريقا يتوصل به الى الحكم فالرجوع الى النبي
اضطرار اخر وما ذكروه من الاخبار المذكورة في ذلك اخبار آحاد فهو كذلك غير ان المعتمد انما حصل الظن بذلك
دون القطع فلا يلزم مجتمل ان يكون ذلك خاصا بمن وردت تلك الاخبار في حقه فلنا المقصود من الاخبار المذكورة
انما هو الدلالة على وقوع الاجتهاد في زمن النبي من عاصره ظاهرا وقوع الاجتهاد من كل عاصره **المسئلة**
الثالثة مذهب الجمهور من المسلمين انه ليس كل مجتهد في العقليات مصيبا وان الاشعري مخطوط عن مخالفة ملة
الاسلام سواء نظر وعجز عن معرفة الحق او لم ينظر وقال المحاط وعبيد الله الحسن العنبري من المعتزلة مخطوط
عن مخالفة ملة الاسلام سواء نظر وعجز عن معرفة الحق اذا نظر واجتهد فاداه اجتهاده الى معتقده وانه
معتقد بخلاف المعاند واذا راعيد الله الحسن العنبري بان قال كل مجتهد في العقليات مصيب وهل اراد
بالاصابة موافقة الاعتقاد للمعتقد فقد اصاب وخرج عن المعقول والا كان يلزم من ذلك ان يكون حدوث

العالم وتقدمه في نفس الامر وقد اعتنا اختلاف الاجتهاد وكذلك في كل قضية عقلية اعتقد فيها النفي والاثبات بناء
على ما ادى اليه من الاجتهاد وهو من محل الحالات وما الظن عاقلا يذهب الى ذلك وان اراد بالاصابة انه اتى بما كلف
به ما هو داخل تحت وسعه وقدرته من الاجتهاد وانه معذور في مخالفته عند الله فهو ما ذهب اليه الجاحظ وهو
ابعد من الاول في القبح ولا شك انه غير مال عقلا وانما النزاع في حالة ذلك وجوازه شرعا وقد احتج الجمهور على
منعهم بالكتاب والسنة والاجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى ذلك الظن الذين كفروا وقوله للذين كفروا من الماد
وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم وقوله تعالى ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون ووجه
الاحتجاج بهذه الايات انه ذمهم على معتقدهم وتوعدهم بالعقاب عليه ولو كانوا معذورين فيه لما كان كذلك
واما السنة فاعلمه منه عم علما يرى فيه تكليفه الكفار اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته وذمهم على
معتقداتهم وتعليمهم لمن نظر به وتقديمه على ذلك صنم مع العلم الضروري بان كل من قاتله وتعلم اكبر معاندا بعد
ظهور المعجزة له بدليله فان ذلك ما يحتمله العادة ولو كانوا معذورين في اعتقاداتهم وتوالوا بما كلفوا به لما ساغ ذلك
منه واما الاجماع فهو ان الامة من السلف قتل ظهور المخالفين اتفقوا ايضا على قتال الكفار وذمهم ومنها جرى على
اعتقاداتهم ولو كانوا معذورين في ذلك لما ساغ ولكن الامة المعصومين عن الخطا فان قيل اما الاية الاولى فغاية ما
فيها ذم الكفار وذلك غير متحقق في محل النزاع لان الكفر في اللغة ماخوذ من الستر والتغطية ومنه يقال للليل كافر
لكونه ساترا للحوادث وللحرث كافرا لستره للحب وذلك غير متصور الا في حق المعاند العارف بالدليل مع انكاره المقتضي
كيف وانه يجب حمل الاية والاسيين بعدها على المعاند دون غيره جمعا بينه وبين ما ستذكره من الدليل واما ما
ذكرتم من تمثيل النزاع للكفار فلا نسلم انه كان على ما اعتقدوه من اجتهادهم بل على اصرارهم على ذلك واهمالهم ترك
البحث عما دعوا اليه والكشف عنه مع امكانه واما الاجماع فلا يمكن الاستدلال به في محل الخلاف كيف وانه يمكن حمل
فعل اهل الاجماع على ما حمل عليه فعل النبي وعلى هذا محل الخلاف كيف وانه يمكن حمل فعل اهل الاجماع على ما حمل
عليه فعل النبي وعلى هذه التاويلات تكليفهم باعتقاد نقيض معتقدهم الذي عادوا عليه اجتهادهم وسنتهم
الوسع فيه تكليف بما لا يطاق وهو ممتنع للنص والمعقول اما النص فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما المعقول
فهو ان الله رؤف بعباده رحيم لهم فلا يليق به تعذيبهم على ما لا قدرة لهم عليه ولهذا كان الاثم مرتفعا عن
المجتهدين في الاحكام الشرعية ومع اختلاف اعتقاداتهم فيها بناء على اجتهاداتهم المؤدية اليها كيف وقد نقل
عن بعض المعتزلة انهم اولوا قوما يحاط بالحق على المسائل الكلامية المختلف فيها بين المسلمين ولا يكفر فيها المسئلة
رؤية وخلق القران وغير ذلك للادلة فيها ظنية متعارضة والجواب عما ذكرتم عن الاية الاولى انه خلاف الاجماع
في تعية اطلاق اسم الكفار على من اعتقد نقيض الحق وان كان عن اجتهاد وقد فهم ان الكفر في اللغة ماخوذ من التغطية
صلح ولكن لا نسلم انتفاء التغطية فيما نحن فيه وذلك لانه باعتقاده نقيض الحق بناء على اجتهاده مغط للحق وهو غير متوقف

على علمه بذلك وما ذكرتم من التاويل ففيه ترك الظاهر من غير دليل وما يذكر كونه من الدليل فسيأتي الكلام
عليه وما ذكرتم على السنة فبعيد ايضا وذلك لانه ان تقدر تعلمهم وذمهم على ما كانوا قد اعتقدوه على جهة
واستغراء وسعهم فهو ملازم ايضا على تقدير تعلمهم وذمهم على ما كانوا قد اعتقدوه عدم تصديقه فيما دعاهم
اليه لان الكلام انما هو مفروض فيمن بلغ وسعه وبذل جهده في التوصل الى معرفة ما دعاه النبي وتعذر عليه الوصول
اليه وما ذكرتم فامتناع التمثيل بالاجماع في محل الخلاف انما يصح فيما كان من الاجماع بعد الخلاف او حالة الخلاف
واما الاجماع السابق على الخلاف فهو حجة على المخالف وقد بينا سبقه وما ذكرتم من التاويل فجوابه كما تقدم
قولهم ان ذلك يفضي الى التكليف بما لا يطاق لا نسلم ذلك فان الوصول حكمي بالادلة المنصوصة عليه ووجود العقل
الهادي وغاية امتناع الوقوع باعتياد خارج وذلك لا يمنع من التكليف به وانما يمتنع التكليف بما لا يكون ممكنا
في نفسه كما سبق تقريره في موضعه وما ذكرتم فقد سبق تخريجه ايضا في مسئلة تكليف ما لا يطاق واما دفع الاثم
في المجتهدات الفقهية فانما كان لان المقصود منها انما هو الظن بها وقد حصل بخلاف ما نحن فيه فان المطلوب فيها
ليس هو الظن بل العلم ولم يحصل وما ذكرتم من التاويل مع انه الى مرمى كلام الجاحظ وابي العنبري ففيه وقع الخلاف
والعود الى ما نحن فيه ولا نزاع فيه **المسئلة الرابعة** اتفق اهل الحق من المسلمين على ان الاسم مطلق من المجتهدين
في الاحكام الشرعية وذهب ابو الحسين وابو بكر الاصم ونفاة القياس كالظاهرية والامامية الى
انه ما من مسئلة الا والحق فيها متعين وعليه دليل قاطع فمن اخطاه فهو اثم غير كافر ولا فاسق وحجة اهل الحق في
ذلك ما نقل نقلا متواترا لا يدخله ريب ولا شك وعلم علما ضروريا من اختلاف الصحابة فيما بينهم في المسائل الفقهية
كما بيناه فيما تقدم مع استمرارهم على الخلاف الى انقراض عصرهم ولم يصدر من احد منهم نكير ولا تاثيم لاحد
الا على سبيل الاتهام ولا التعيير مع علمنا بانه لو خالف احد في وجوب عبادات الخمس وتحريم الزنا والقتل
البادر الى التخطئة والتاثيم ولو كانت المسائل اجتهادية نازلة منزلة هذه المسائل وكيفما قطعية وما نقل
على المخالفة فيها الا نفي في الانكار والتاثيم حسب ما بلغهم في الانكار على من خالف في وجوب العبادات الخمس
وفي تاثيمه استحالة تواطئهم على الخطاء ودلالة النصوص نازلة منزلة التواتر على عصمتهم عنه كما سبق تقريره
في مسائل الاجماع فان قيل فقد وقع الانكار من بعضهم على بعض في القول بالراي والاجتهاد في المسائل الفقهية
كما ذكرناه فما ثبات القياس على منكريه ومع الانكار فلا اجماع وان سلمنا عدم نقل انكارهم لذلك فيحتمل انهم
انكروا ولم ينقل الينا وتقدير عدم صدور الانكار والتاثيم تقية وخوفا من توران فتنة وهجوم فتنة
انه قلنا اما السؤال الاول فقد اجبنا عنه فيما تقدم واما الثاني فهو مدفوع بنقض العادة فانه لو وجد
الانكار لنقل وغير الدواعي على نقله واستحال في العادة كتمانه كما نقل عنهم الانكار على الخوارج وما نقل الذكر
وغير ذلك وبمثل هذا يندفع ايضا ما ذكرتم من السؤال الثالث **المسئلة الخامسة** المسئلة الظنية

من الفقهاء اما ان لا يكون فيها نص او يكون فيها نص فقد اختلفوا فيها فقال كل مجتهد فيها مصيب
وان حكم الله تع فيها لا يكون واحد بل هو تابع لظن المجتهد فحكم الله في حق كل مجتهد ما ادى اليه اجتهاده وغلب
على ظنه وهو قول القاضي ابي بكر وابي الهذيل الجبائي وابنه وقال اخرون المصيب فيها واحد ومن عداه مخطئ
لان الحكم في كل واقعة لا يكون الا معينا لان الطالب يستدعي مطلوبا وذلك والمطلوب هو الاشبه عند الله في نفس
الامر بحيث لو نزل نص لكان نصا عليه لكن فهم من قال بانه لا دليل عليه وانما هو مثل ما يظن به طالبه الاجتهاد
بحكم الاتفاق فمن ظن به فهو مصيب ومن لم يصبه فهو مخطئ ومنهم من قال عليه دليل لكن اختلف هؤلاء فمنهم من قال
عليه دليل لكن اختلف هؤلاء فمنهم من قال انه قطعي ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال بتاثيم المجتهد بتقدير عدم
الظفر به ونقض حكمه كابي بكر الاصم وابن علية وبشر المريسي ومنهم من قال بعدم التاثيم لخفاء الدليل وغموضه فكان
معذورا ومنهم من قال انه ظني ظن به فهو مصيب وله اجران ومن لم يظفر به فهو مخطئ وله اجر واحد وهذا
هو مذهب ابن قريعة واستاذ ابي اسحق الاسفرايني ومنهم من نقل عنه القولان التخطئة والتصويب كالشافعي وابي
حنيفة واحمد ابن حنبل والاشعري واما ان كان في المسئلة نص فان قصر في طلبه فهو مخطئ اسم لتقصيره فيما كلف
به من الطلب وان لم يقصر فيه واستفرغ الوسع في طلبه لكن تعذر عليه الوصول اما بعد المسافة ولاختفاء الوارد له
وعدم تبليغه فلا اثم لعدم تقصيره وهل هو مخطئ او مصيب ففيه من الخلاف ما سبق والمختار انما هو امتناع
التصويب لكل مجتهد غير ان القائلين بذلك قد احتجوا بحجج ضعيفة لا بد من الاشارة اليها والتنبيه على ما
فيها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار والحجة الاولى من جهة الكتاب قوله تع وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث
اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهمناها سليمان ووجه الاحتجاج به ان تخصيص سليمان بالفهم يدل
في الواقعة وذلك يدل على عدم فهم داود له والا لما كان للتخصيص معنى وهو دليل اتحاد حكم الله تع في الواقعة
وان المصيب واحد وايضا قوله تع لعله الذي يستنبطونه منهم وقوله تع وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم
ولولا ان في محل الاستنباط علما معينا لما كان كذلك وايضا قوله تع ولا تفرقوا ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم
ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا وذلك ايضا يدل على اتحاد الحق في كل واقعة واقصى ما يقال ان يقول على الاية الاولى
غاية ما فيها تخصيص سليمان بالتفهيم ولا دلالة له على عدم ذلك في حق داود الا بطريق المفهوم وليس بحجة عليها تقرير
في مسائل المفهوم ولئن سلمنا انه حجة غير انه قد روي انه حكم في تلك القضية بالنص لا مع دون فكان هذا هو المفهوم الذي
اضيف اليه والذي يدل على هذا قوله تع وكلا اتينا حكما وعلما ولو كان احدهما مخطيا لما كان قد اتى في تلك الواقعة
حكما وعلما ولئن سلمنا ان حكمهما كان مختلفا لكن يحتمل انهما حكما بالاجتهاد مع الاذن فيه وكانا مصيبين في حكمهما لانه
نزل الوحي على حكم وفق ما حكم به سليمان قضاء ما حكم به حقا متيقنا بنزول الوحي به ونسب التفهيم الى سليمان بسبب
ذلك ولئن سلمنا ان داود كان مخطئا في تلك الواقعة غير انه يحتمل انه كان فيها نص اطلع عليه سليمان دون داود وعلى

ثم الخطا في مثل هذه الصورة وانما النزاع فيما اذا حكمنا بالاجتهاد وليس في الواقعة نص وعلى الاية الثانية والثالثة
انه يجب حملها على الامور القطعية دون الاجتهادية قوله تع لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله تع وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون في العلم والقضايا الاجتهادية لا علم فيها وان سلمنا ان المراد بها القضايا الاجتهادية فقوله تع لعلمه الذين
يستنبطونه منهم وقوله تع وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يدل على تصويب المستنبطين والراسخين
في العلم وليس فيه ما يدل على تصويب البعض منهم دون البعض بل غاية الاية تخصيصه على عدم ذلك في حق
العلماء وليس من اهل الاستنباط والتوحيد في العلم وعلى الاية الثالثة على التهاون المراد منها انما هي التفرق
في اصل الدين والتوحيد وما يطلب فيه القطع دون الظني ويدل على ذلك ان القائلين بجواز الاجتهاد مجمعون على
ان كل واحد من المجتهدين مامور باتباع ما اوجبه ظنه ومنهي عن مخالفته وهو امر باختلاف ونهي عن الاتفاق
في المجتهدات الحجة الثانية من السنة قوله ع اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد
وذلك صريح في انقسام الاجتهاد الى خطا وصواب ولقائل ان يقول نحن نقول بموجبه فنحن وان اخطا في
اجتهاده فله اجر واحد غير ان المخطئ عندنا في ذلك انما يعتقد ويفتي اذا كان في المسئلة نص او اجماع او قياس جلي
ونص عليه بعد البحث التام عنه وذلك غير متحقق في محل النزاع او فيما اذا اخطا فعطى به من دم او مال
الى مستحق بسبب ظنه بصدق الشهود وهم كاذبون او مغالطة الخصم لكن ناخصم من خصمه ولحن بحجته لا فيما
وجب عليه من حكم الله تع ولهذا قال ع انما انا بشر واحكم بالظاهر وانكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته من صاحبه
فمن حكمت له بشيء من مال اخيه فلا ياخذه فانما اقطع له قطعة من النار الحجة الثالثة من جهة الاجماع الى الصحابة
اجمعوا على اطلاق لفظ الخطا في الاجتهاد في ذلك ما روي عن ابي بكر انه قال في الكلالة برايي فان لم يكن
صوابا فمن الله وان يكن خطا فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريان ومن ذلك ما روي عن عمر انه حكم بحكم
فقال رجل حضره هذا والله الحق فقال عمر لا بد وان انما صاب الحق لكنه لم يالو جهدا وروي عنه انه قال
لكاتبه اكتب هذا ما راى عمر فان يكن خطا فمنه وان كان صوابا فمن الله وايضا قوله في جواب المراة التي ردت
اليه الذي عن المتابعة في المهر صاحب اجرة واخطا عمر ومن ذلك ما روي عن علي انه قال في المراة التي
استحضرها وجهضت ما في بطنها وقد قال له عثمان وعبد الرحمن بن عوف انما انت مودب لا ترى عليك شيئا
ان كانا قد اجتهدا فقد اخطاوا وان لم يجتهدا فقد غشاك ارى عليك الدية ومن ذلك ما روي ان عليا وابن
مسعود وزيدا رضي الله عنهم خطا ابن عباس في ذلك القول بالعول وانكر عليهم ابن عباس قولهم بالعول وقولهم
من شاء باهلته ان الذي احصر رمل عالج عددا لم يجعل للضفاء نصفا ونصفا ولثلثا هذان نصفان ذهبا
بالمال فاين موضع الثلث ومن ذلك ما روي عن ابن عباس انه قال لا يتق الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن
ابنا ولا يجعل ابن الاب ابا الى غير ذلك من الوقايع ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة فكان ذلك اجماعا على ان

اجمع من اقاويلهم لم يسر الا واحدا ولقائل ان يقول نحن لا ننكر وقوع الخطاء في الاجتهاد ولكن هذا اذا لم يكن
المجتهد اهلا للاجتهاد او كان اهلا لكنه قصر في اجتهاده وان لم يقصر خالف النص او الاجماع او القياس الجلي
او في خطاء به دون ما وجب عليه من حكم الله تعالى كما سبق تقريره في جواب السنة واما ما تم فيه الاجتهاد من
اهله ولم يجد له معارض من سنة او جلي الادلة ان الاجتهاد مكلف به بالاجماع فعند اختلاف المجتهدين في حكم الحادثة
ومصير كل واحد الى مناقضة الاخر اما ان يكون اجتهاد كل واحد منهما مستندا الى دليل او لا دليل لواحد منهما
او انما الدليل مستندا لاحدهما دون الاخر فان كان الاول فالدليلان المتقابلان اما ان يكون احدهما راجحا على الاخر
او هما متساويان فان كان احدهما راجحا على الاخر فالذاهب اليه مصيب مخالفه مخطئ وان كان الثاني فمقتضاه التخيير
او الوقف وما يجازم بالنفي او الاثبات يكون مخطئا وان كان الاول لواحد منهما فهما مخطئان وان كان الدليل لاحدهما
دون الاخر فاحدهما مصيب والاخر مخطئ لا محالة الثاني ان اقول بتصويب المجتهدين يقتضي عند اختلاف المجتهدين
بالنفي والاثبات والحق والجهة في مسئلة واحدة الى الجمع بين النقيضين وهو محال وما افضى الى المحال كون محال
الثالث ان للامة مجمعة على تجويز المناظرة بين المجتهدين ولو كان كل واحد مصيبا فيما ذهب اليه لم يكن للمناظرة معنى
ولا فائدة وذلك لان كل واحد يعتقد ان ما صار اليه حق وانه مصيب فيه والمناظرة انما المعرفة ان ما صار اليه
خصمه صوابا او لوزه عنه فان كان الاول ففيه تحصيل الحاصل وان كان الثاني فقصد كل واحد لمناظرة صاحبه
هو عليه مع اعتقاده انه صواب يكون حراما الرابع هو ان المجتهد في حالة اجتهاده اما ان لا يكون له مطلوب
او يكون فان كان الاول فهو محال اذ المجتهد طالب مطالب لا مطلوب له محال وان كان الثاني فطلبه متقدم على
اجتهاده ونظره وذلك مع عدم التعيين المطلوب في نفسه محال الخامس انه لو صح تصويب كل واحد من المجتهدين
لوجب عند الاختلاف في الامة في الطهارة والنجاسة ان يقضي حجة امتناع كل واحد من المجتهدين بالاخر
لاعتقاد المامور صحة الحكم امامه السادس ان القول بتصويب المجتهدين يلزم منه امور ممتنعة فيمتنع القول
انه اذا تزوج شافعي بحنفية وكانا مجتهدين وقال لها انت بائن فانه بالنظر الى ما يعتقده الزوج من جواز
الرجعة مجوز له المراجعة والمراة بالنظر الى ما تعتقده من امتناع الرجعة محرم عليها تسليم نفسها اليه وذلك
خلاف القضاء الى ممانعة بينهما لا يسبيل الى دفعها شرعا وهو محال الثاني انه اذا نكح واحد امراة بعقد ولي و
نكحها اخر بعقد ولي فيلزم من صحة المذهبين حل الزوجة للزوجين وهو محال الثالث انه اذا استفتى
مجتهدين واختلفا في الحكم فاما ان يقول بهما وهو محال او يقول باحدهما لا اولوية واما لا يقول باحدهما
فيكون صوبا وهو ممتنع ولقائل ان يقول على الوجه الاول ان المختار انما هو القسم الاول من اقسامه قولهم
الدليلان اما ان يتساويا او يترجح احدهما على الاخر قلنا في نفس الامر او في نظر الناظر الاول ممنوع وذلك

لان الادلة في الظنون ليست ادلة لذواتها وصفاتها بنفسها حتى يكون في نفس الامر متساوية في جهة دلالتها
او متفاوتة وان كان في نظر الناظر فلا نسلم صحة هذه القسمة بل كل واحد منهما راجح في نظر الناظر الذي يصار اليه
وذلك لان الادلة الظنية مما تختلف باختلاف الظنون فهي امور اضافية غير حقيقية كما ان ما ظن غيره زيدا
فهو حسن بالنسبة اليه وان كان قبيحا بالنسبة الى من خالف ظنه وعلى هذا فلا تحقيق على ما ذكروه ولو
سلمنا ان الدليلين في نفسهما لا يخرجان عن المساواة او الترجيح احدهما على الاخر غير ان النزاع انما هو في
الخطاء بمعنى عدم الاصابة بحكم الله تعالى لو لمعنى عدم الظفر بالدليل الراجح في نفس الامر وعلى الوجه الثاني
ان التناقض انما يلزم ان لو اجتمع للنفي والاثبات والحل والحرمة في محل شخص واحد من جهة واحدة اما لو نظر
الى شخصين فلا ولهذا فان الميتة تحل للمضطر وتحرم على غيره وافطار رمضان صباح المريض والمسافر ومن له
عذر دون غيره وفيما نحن فيه كذلك فان من وجب عليه الحكم بالحل الذي اداه نظره اليه غير من وجب عليه الحكم
بالحرمة لمذهب اداه نظره اليه ثم لو كان ذلك ممتنعا لاوجب على كل واحد من المجتهدين في القبلة اذا ادى
اجتهاده الى خلاف ما ادى اليه اجتهاد الاخر التوجه الى الجهة التي غلب على ظنه انها جهة القبلة لتحريم
التوجه اليها بالنسبة الى الاخر لما حرم على كل واحد ما وجب على الاخر وهو ممتنع وعلى الثالث ان فائدة المناظرة
غير منحصرة فيما ذكروه بدليل ما اذا كان يجب المناظرة لها او يستحب فالاول كالمناظرة لدفع شبهة القادح في الدليل القاطع
الذي لا يمكن دفعه الا باجتهاد لو طلب دفعه لوقع الترجيح عند تساوي الدليل في نظر المجتهد حتى يجوز النقل والاثبات
او يحمل له الدفع والتخيير لكونه مشروطا بعدم الترجيح والثانية كالمناظرة التي يطلب بها بدليل طرق الاجتهاد
والفرق على استنباط الاحكام من الادلة والاستنباط منها يحتاج لخاطر وتنبيه المستعدين على مدارك الاحكام
وما خذها التحريك الذهاني دواعيهم الى طلب رتبة الاجتهاد لينال الثواب الجزيل ويحفظ قواعد الشريعة
ان يجتهد ما يؤدي اليه نظره واجتهاده لا عني وذلك غير صحيح لا عنده ولا عند الله تعالى وعلى الخامس انا ما ذكرتم
انما يلزم ان لو كان القضاء بحجة صلح المامور مطلقا وليس كذلك وانما هو صحيح بالنسبة اليه غير صحيح بالنسبة
الى مخالفه ومن المعتبر اقتداء المامور بالامام اعتقاد صحة صلوة امامه بالنسبة اليه وعلى السادس اما الالزام
الاول فلا نسلم ان اقتضاء ذلك الى ممانعة لا يرتفع لانه امكن دفعها فيما فرض من التصوير برفع الامر الى حاكم
من حكام المسلمين او حكم منهما تحاكما به وجب اتباعه كيف وان ما ذكروه لم يكن لازما من القول بتصويب
المجتهدين بل انما كان لازما من القول بانه يجب على كل مجتهد اتباع ما اوجبه ظنه وسواء كان مخطئا او مصيبا
لان المصيب غير معين وذلك متفق عليه فما هو جواب لهم ههنا هو جواب لنا فلنضم في قوله بالتصويب واما
الالزام الثاني فنقول اما النكاحين وجد من معتقد صحته اما نحن جميع والنكاح الثاني باطل لكونه نكاحا لزوجة
الغير وان صدر الاول ممن لا يعتقد صحته كالنكاح بلا ولي من الشافعي فهو باطل والثاني صحيح واما الالزام الثالث

فنقول حكم العامي عند تعارض الفتاوى في حقه حكم تعارض الدليلين في حق المجتهدين غير ترجيح وحكم
المجتهد في ذلك اما التوقف او التخيير على ما يأتي والاقرب في ذلك ان يقال الاصل عدم التصويب والاصل
في كل متحقق دوامه الا ما دل الدليل على مخالفته والاصل عدم المخالف فيما نحن فيه فيسبق فيه على حكم الاصل
غير انا خالفناه في تصويب واحد غير معين للاجماع ولا اجماع فيما نحن فيه توجب القضاء بتعيينه فان قيل لو
كان الاصل عدم الدليل المخالف للنقل الاصلي لا اتجه وجه ودليله من جهة الكتاب والسنة والاجماع
والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى في حق سليمان وداود وكلا اتينا حكما وعلما ولو كان احدهما مخطئا لما كان مشارا
اليه حكم الله تعالى واما السنة فقوله اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ووجه الاحتجاج بها انه
جعل الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى مع اختلافهم في الاحكام نفيا واثباتا كما بيناه قبل فلو كان فيهم
مخطئ لما كان الاقتداء به هدى بل ضلالة واما الاجماع فهو ان الصحابة اتفقوا على السوغ خلاف بعضهم
لبعض من غير نكير منهم على ذلك بل ونعلم ان الخلفاء منهم كانوا يولون القضاة والحكام مع علمهم بما فيهم في
الاحكام ولم ينكر عليهم منكر ولو تصور الخطاء في الاجتهاد لما ساغ ذلك من الصحابة كما لم يسوغوا ترك الانكار
على ما ظهر الركوع وكل منكر انكروه واما من جهة المعقول فمن سبعة اوجه الاول انه لو كان الحق معينا في
الاجتهاد في كل مسئلة لنصب الله تعالى عليه دليلا قاطعا دفعا للاشكال وقطعا بحجة صحيحة كما هو مألوف
من عادة الشارع في كل ما ادعى اليه ومن قوله تعالى ولو انا رسلا ملائكة ومنذرين لملائكة للناس على الله حجة
بعد الرسل وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم وقوله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من
قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا ولو كان عليه قاطع لوجب الحكم على مخالفه بالفسق والتاثيم كالمخالف
في العقليات الثاني انه لو كان الحق في جهة واحدة لما ساغ لاحد من العامة تقليد احد من العلماء الا بعد
الاجتهاد والتحري فيمن يقلده وليس كذلك وحيث جوز في التقليد دل على التساوي بين المجتهدين فان الشرع
لا يخير الا في حالة التساوي الثالث انه لو كان الحق في جهة واحدة لوجب نقض كل حكم خالفه كما قاله المرتضى
المرتضى والاصم وحيث لم ينقض دل على التساوي الرابع انه لو كان الحق في جهة واحدة لما وجب على كل واحد
من المجتهدين اتباع ما اداه اليه ظنه ولا كان مأمورا به لان الشارع لا يأمر بالخطا وحيث كان مأمورا باتباعه
دل على كونه صوابا الخامس انه لا خلاف في ترجيح الادلة المتقابلة في المجتهدات بما لا يستقل باثبات اصل
الحكم ولا نفيه فدل على ان من المجتهدات ما هو خارج عن الترجيح فالدليل على كل واحد من الحكمين قائم
وكان حقا السادس ان حصر الحق في جهة واحدة قد يفضي الى الضيق والحرج وهو منفي بقوله تعالى وما جعل
عليكم في الدين من حرج وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر السابع انه لو كان المجتهد مخطئا
لما علم كونه مفعولا له واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه لو كان مخطئا فلا يخلو ان لا يجوز كونه مخطئا ان يجوز

كونه

كونه مخطئا او يجوز كونه مخطئا الاول محال فان من قال بالتخطئة لم يدعي الخطاء في واحد بل يمكن
ان يكون القائل بالنفي والاثبات والثاني فلا يخلو اما ان يعلم مع تجويز كونه مخطئا او يجوز كونه انه
قد انتهى في النظر الى الرتبة التي حصر له بعدها ما بعدها او لا يعلم ذلك الاول محال فان المجتهد لا
يخرج من الرتبتين واذا كان الثاني فهو جوز لترك النظر الذي اذا اجتهد بعد النظر الذي انتهى اليه
لا يكون مفعولا له وذلك ممتنع خالف لاجماع الامة على ثواب كل مجتهد وغفران ما اخل به من النظر
الجواب عن الاية ان غايتها الدلالة على ان كل واحد منهما اوتي حكما وعلما بمعرفة الادلة على حد لو كانا
وطرق الاستنباط فلا يبقى حجة في غيره وعن السنة ان الخبر وان كان عاما فالاصحاب والمقتدي لا
عيان ما فيه الاقتداء غيرهم ولا يلزم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال وعلى هذا فقد امكن
حمله على الاقتداء في الرواية عن النبي لا في الرأي والاجتهاد وقد عمل به فيه فلا يبقى حجة فيما عداه
ضرورة اطلاقه وعن الاجماع انه انما لم ينكر بعض الصحابة على بعض المخالفة لان المخطئ غير معين ومع
ذلك فهو مأمور باتباع ما اوجبه ظنه وثاب عليه والذي يجب انكاره من الخطا ما كان مخطئه معينا
وهو منهي عنه وما نحن فيه ليس كذلك وعن الشبهة الاولى من المعقول لا نسلم انه لو كان الحكم في الواقعة
معينا لنصب الله تعالى عليه دليلا قاطعا اذ هو مبني على وجوب رعاية الحكمة في افعاله تعالى الله عن ذلك وقد ابطلناه
في كتبنا الكلامية وان سلمنا وجوب رعاية الحكمة ولكن لا نمنع ان يكون الحكمة طلب المظن بذلك الحكم بناء
على الادلة الظنية لا طلب العلم به لنيل ثواب النظر والاجتهاد فان ثوابه لزيادة المشقة فيه ازيد على
ما نال عليه الصحابة والسلام ثوابك على قدر نصبك وان لم يظهر فيه حكمة فلا مانع من اختصاصه بحكمة
ما نعلمها سوى ذلك وعن الثانية انه خبر الحامي في التقليد لمن شاء ولكنه لا يقتضي معرفة الاعلم دون
معرفة ما خفا المجتهدين ووجه الترجيح فيه وذلك مما يخرجه عن العامية ويمنعه من جواز الاستفتاء لمن
غاية ما يفيد على معرفة كون كل واحد منهما عالما اهلا للاجتهاد ومن هذه الحجة تداسوا في نظره فلذلك
كان مخيرا حتى انه لو قدر على معرفة الثواب عن الخطاء وعن الرابعة انها منقوضة بما اذا كان في المسئلة
نص او اجماع ولم يعلم به المجتهد بعد البحث التام فان الحكم فيها معينا ومع ذلك فالمجتهد مأمور باتباع
ما اوجبه ظنه وعن الخامسة انا وان سلمنا ان الترجيح قد يكون بما لا يستقل بالحكم فلا يمنع ذلك من
اعتباره جزء من الدليل وعلى هذا فالمرجح لا يكون دليلا وان كان دليلا ولكن لا نسلم جواز ترتيب الحكم على
المرجح مع وجود الراجح في نفس الامر وعن السادسة ان الحرج انما يلزم من تعيين الخطاء لو وجب على
المجتهدين اتباعه قطعا اما اذا كان ذلك مفوضا الى ظنهم واجتهادهم فلا كيف ويلزم على ما ذكروه
ما اذا كان في المسئلة نص او اجماع فان الحكم فيها يكون معينا وان لزم وعن السابعة يمنع ما ذكروه من الملازمة

وذلك لان الكلام انما هو مفروض فيما اذا علم المجتهد من نفسه انتفاء الاجتهاد واستفراغ الوسع الى حد يقطع
بانتفاء قدرته على المزيد عليه وذلك هو ضابط العلم لكونه مفقودا له ما وراءه **المسئلة السادسة** اتفقوا
في الادلة العقلية المتقابلة بالنفي والاثبات على استحالة التعادل بينها وذلك لان دلالة الدليل العقلي يجب
ان يكون معلولها حاصلا فلو تعادل الدليلان في نفيهما لزم من ذلك حصول معلولهما كالدليل الدال على حدوث العالم
والدال على قدمه ويلزم من ذلك اجتماع النقيضين وهو محال واختلفوا في تعادل الامارات الظنية فذهب
احمد بن حنبل واكثر من الى المنع من ذلك وذهب القاضي ابو بكر والجبائي وابنه واكثر الفقهاء الى جوازه
وهو المختار وذلك لانه لو استحال تعادل الامارتين في نفيهما اما ان يكون ذلك محالا في ذاته او لدليل
خارج عقليا كان او شرعيا الاول ممتنع فانا لو قدرنا ذلك لم يلزم منه محال لذاته عقلا وان كان الثاني فالاصل
عدمه وعلى مدعيه بيان ان يدل دليل على تعادل الامارتين اما ان يعمل بكل واحد منهما او بواحد منهما دون
الاخرى ويعمل بالواحدة منهما الاول محال لما فيه من الجمع بين النقيضين والثاني محال لانه اما ان يعمل بواحدة
منهما طريق التعيين او الابهام فان كان على طريق التعيين فلا اولوية مع التساوي وان كان على سبيل التخيير فهو ممتنع
لوجوه ثلثة الاول ان الامة مجمعة على امتناع تخييرها للمكلفين في مسائل الاجتهاد الثاني انا التخيير اما حكم للفعل
والترك وهو عمل بالاباحة الاباحة وهو ممتنع لما سبق الثالث انه يلزم منه جواز التخيير لحاكمين للتخاصمين وذلك
ممتنع للعامي في الحكم وتنقيضه وان يحكم لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه وان يحكم في يوم وعند بنقيضه وذلك محال لما فيه
ايضا محال لما فيه من الجمع بين النقيضين ولان وضع الامارتين يكون عبثا والعبث في تصرفات الشارع ممتنع
وايضا فان الحكم عند الله تعالى في الواقعة لا يكون الا واحدا على ما سبق تقريره في المسئلة المتقدمة وهو الذي
وقع عليه اختيار كثير من المعتزلة والامارات الدالة على النفي والاثبات لزم من ذلك التضليل والحيرة في الحادثة
ايضا وهو ممتنع على الشارع الحكيم والجواب عن الشبهة بمنع الحصر فيما ذكروه اذ قد امكن قسم ثالث وهو العمل بهما
بان يكون اكثر الدليل الواحد ومقتضاها الوقف والتخيير وان سلمنا امتناع ذلك فالمانع من العمل باحدهما على
طريق التخيير بان يعمل المكلف بما شاء منهما وان شاء اثبت وان شاء نفى قولهم ان الامة مجمعة على امتناع
تخيير المكلف في مسائل الاجتهاد قلنا ممتنع اذا ترجح في نظره احد الامارتين واذا تعادلتا الاول مسلم
والثاني ممنوع ولا بعد في التخيير عند التعارض مع التساوي نازل منزلة ورود التخيير من الشارع
بلفظ التخيير كما في خصال الكفارة او كما في التخيير بين اخراج العتاق وبنات اللبون عند ما اذا جمع في ماله
مائتان من الابل يقول هم في كل اربعين بنت لبون وكل خمسين حقة فانه ان اخرج اربع حقاق فقد عمل بالنص
وان اخرج خمس بنات لبون فقد عمل بالنص قولهم ان التخيير اباحة للفعل والترك وهو عمل بالاباحة الاصلية
وترك الامارة الموجب قلنا انما يلزم ذلك ان لو كان التخيير بين الفعل والترك مطلقا وليس كذلك

وانما هو التخيير في العمل باحد الحكمين مشروطا بقصد العمل به ليلا كما في التخيير بين القصر في السفر
والاتمام فيه مشروط بقصد العمل بدليل الرخصة او دليل الاتمام قولهم انه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للخصمين
والمفتي للعامي بين الحكمين المتناقضين ليس كذلك بالتخيير انما هو للحاكم والمفتي في العمل باحد
الروايتين وعندنا الحاكم الحكم والفتوى فلا بد معه من تعيين ما اختاره دفعا للنزاع بين الخصوم والتخيير
المستفتي واما حكمه لزيد بحكم ولعمرو بحكم فغير ممتنع كالو تغير اجتهاده وكذا الحاكم في يوم وبنقيضه في الغد
انما يمتنع ذلك ان كان المحكوم عليه لما فيه من اضرار المحكوم عليه بالحكم له بمحل النكاح والانتفاع بالملك
في وقت وتحريمه عليه في وقت اخر وان سلمنا امتناع التخيير فالمانع من ترك العمل بها والقول بتساقطها
قولهم انه يلزم منه الجمع بين النقيضين انما يلزم ذلك ان لو اعتقد نفي المحل والاباحة واما اذا لم يعتقد
شيئا من ذلك فلا قولهم ان وضع الامارتين يكون عبثا فهو مبني على وجوب رعاية المصلحة والحكمة في افعال
الله تعالى وقد ابطلناه في مواضعه ويتقدير التسليم فلا يمتنع استلزام ذلك الحكمة واستاثر الله تعالى بالعلم
دون المجتهد وتوقف كيف وقد امكن ان تكون الحكمة فيه ايقاف المجتهد عن الجزم بالنفي والاثبات وعن الشبهة
الثانية انا وان سلمنا ان الحكم في المسئلة لا يكون الا واحدا ولكن ما المانع من تعادل الامارات قولهم يلزم
منه التخيير والتضليل انما يلزم ذلك ان لو كان مكلفا باصابة ما هو الحكم عند الله تعالى وليس كذلك وانما
هو مكلف بما اوجب ظنه على ما سبق فان لم يغلب على ظنه شيء صورة التعادل كان الواجب التخيير والتوقف
والتساقط **المسئلة الرابعة** فيما يقع فيه من الاقوال الى المجتهد وما لا يقع ولا خلاف في صحة اعتقاد
الوجوب والتحريم والنفي والاثبات معا في مسئلتين مختلفتين كوجوب الصلوة وتحريم الزنى ونحوه
في اعتقاد الجمع بين الاحكام المختلفة التي لا تقابل بينها في شيء واحد كالتحريم والوجوب لمحمد ونحوه
وفي اعتقاد وجوب فعلين متضادين على البدل كالاعتداد بالاطهار والحيض او فعلين غير متضادين كخصال
الكفارة واما اعتقاد حكمين متقابلين في شيء واحد على سبيل البدل فقد اختلفوا فيه وبينا ما احد القولين
في المسئلة المتقدمة وما هو المختار في ذلك واما ما يقال في هذه المسئلة المجتهد الفلاني قولان فلا يخلو
اما ان يكون منصوصا عليه في تلك المسئلة او احدهما منصوص عليه والاخر منقول فان كان الاول فلا يخلو
اما ان يكون التنصيص عليهما في وقتين او في وقت واحد فان كان ذلك في وقتين فلا يخلو اما ان يكون
التاريخ معلوما او غير معلوم فان كان الاول فالقول الثاني ناسخ للاول وهو الذي يجب اسناده اليه
دون الاول لكونه مرجوحا وان جهل ان الاول قوله فليس الا بمعنى انه كان قولا له بمعنى انه الان قوله
ومعتقده وان كان الثاني يجب اعتقاده لنسبة احدهما اليه والرجوع عن الاخر وان لم يكن ذلك معلوما
ولا معينا وعلى هذا فيمتنع العمل باحدهما بل اليقين لاحتمال ان يكون ما عمل به المرجوع عنه وهذا كما

اذا وجدنا نصين وعلمنا ان احدهما ناسخ للاخر ولم يتبين لنا الناسخ من المنسوخ فانه يمتنع العمل بكل
واحد منهما لاحتمال ان يكون ما عمل به هو المنسوخ وكذلك الراوى فانه اذا سمع كتابا من الاخبار سوى
خبر واحد منه واشكل عليه ما سمعه عن غيره فانه لا يجوز رواية شئ منه لاحتمال ان يكون ذلك ما لم يروه
واما ان كان النص عليهما فى وقت واحد فاما ان يتفق الراجح منهما بان يقول وهذا القول اولى ويفرع عليه
دون الاخر فيظهر من ذلك ان قوله وما يجب ان يكون معتقدا له هو الراجح دون المرجوح واما ان لا يرجح منه
ما يدل على الترجيح كما نقل عن الشافعى ذلك فى سبع عشرة مسئلة فلا يخلو اما انه ذكر ذلك بطريق الحكاية لاقوال
من تقدم فلا يكون اقواله واما ان يكون ذلك تعيينا اعتقادا لقولين وهو محال وذلك لان دليل القولين اما
ان يكون احدهما راجحا على الاخر فى نظره او هما متساويان فان كان الاول فاعتقاده لحكم الدليل المرجوح ممتنع وان
كان الثانى فاعتقاده للتخيير بينهما لا باحتمال فى شئ واحد من جهة واحدة محال وان كان سعى القولين التخيير
بين الحكمين او التردد والشك والتردد الشافعى فى التسمية فى هل هى من كل صورة فانه لا يصح
معه نسبة القولين اليه ولهذا فان من قال بالتخيير بين خصال الكفارة لا يقال له فى الكفارة اقوال
وكذلك من شك فى شئ وتردد فيه لا يقال له فيه اقوال وانما يمكن تصحيح ذلك بان يحمل قوله فى المسئلة قولان
على انه قد وجد فيها دليلان متعارضان ولم يوجد سواهما اما نصان واستصحابان كما اذا اعتبر بعضا اعتبارا
منقطع الخيار فان الاصل بقاء حياته والاصل بقاء اشتغال الذمة واصلان مختلفان والمسئلة مشابهة لكل
واحد من الاصلين على السوية ويمكن ان يقال انه يحكى واحد منهما قايل فقوله لوجود هذا الاحتمال
لكنه ليس قولا بحكم شرعى واما ان كان منصوصا عليه والاخر مستنبطا فذلك انما يتصور فى صورتين ظاهرتين
وعند ذلك فلا يخلو اما ان يظهر بين النصوصتين تاريخ اولى يظهر فيه فان ظهر بينهما تاريخ فالنقل يكون مستعملا ان
لم يظهر بينهما تاريخ وكان الاعلم مدخرا على حكم النصوصتين فلا يخلو اما ان يكون قد نص عليهما فى وقتين او فى وقت
واحد فان كان فى وقتين فاما ان يكون التاريخ معلوما او غير معلوم فان كان معلوما فتنصيصه على الحكم الاخير
يستلزم ثبوت مثله فى الصورة المنصوص عليها اولى لضرورة عدم الفرق ولزم من ذلك رجوعه عن الحكم
المنصوص عليه اولى وان لم يكن التاريخ معلوما فيجب اعتقاد انه ترك النصوصتين فى احدهما لحكمين
وهو ما نص عليه اخرا وان لم يكن معلوما بعينه وعلى هذا فلا يمكن القول باحدهما على سبيل التعيين لجواز
ان يكون هو الذى رجع عنه اسلفناه واما ان نص على حكمى النصوصتين فى وقت واحد فهو كالنص عليهما فى صورة
واحدة فقد عرف ما فيه **المسئلة الثامنة** اتفقوا على ان حكم الحكم لا يجوز نقضه فى المسائل الاجتهادية
لمصلحة الحكم فانه لو جاز نقض حكمه اما بتغير اجتهاده او بحكم حاكم وهو خلاف المصلحة نصب الحاكم لها وانما
يمكن نقضه بان يكون حكمه مخالفا لدليل قاطع او قياس جلى وهو ما كانت العلة فيه منصوصة او كانت

به مبنى الفارق بين الاصل والفرع كما سبق تحقيقه ولو كان حكمه مخالفا لدليل ظنى من نص وغيره فلا
ينقض ما حكم به بالظن لقاعدة الرتبة ولو حكم على خلاف اجتهاده مقلدا لمجتهد اخر فقد اتفقوا على
امتناعه وابطال حكمه ولو كان الحاكم مقلدا للامام وحكم بحكم يخالف مذهب امامه فان قضينا بصحة
حكم المقلد ضرورة عدم المجتهد فى زماننا فنقض حكمه مبنى على الخلاف فى انه هل يجوز له تقليد غير امامه
فان منعنا من ذلك نقض والا فلا واما المجتهد اذا اداه اجتهاده الى حكم فى حق نفسه كمجتهد بنكاح المراة بلا ولى
ثم تغير اجتهاده فانه ان يتصل بذلك حكم حاكم او لا يتصل فان كان الاول لم ينقض الاجتهاد الثانى
نظرا الى المحافظة على حكم الحاكم ومصلحته وان كان الثانى لزمه مفارقة الزوجة وان كان مستندا الى محل الاجتهاد
بناء على خلاف معتقده وهو جلى الاحتياج واما ان كان قد اتى بذلك لغيره وعلى ذلك الغير نفسه او ثم
تغير اجتهاده فقد اختلفوا فى ان المقلد هل يجب مفارقة الزوجة لتغير اجتهاد مفتيه والحق وجوبه كما فى
من ليس له اهلية الاجتهاد فى العقد لمن هو من اهل الاجتهاد فيها ثم تغير اجتهاده الى جهة اخرى فى انه يصلح
المقلد له فانه يجب عليه العمل بالجهة اخرى كما لو تغير اجتهاده هو فى نفسه **المسئلة التاسعة** المكلف
اذا قد حصلت له اهلية الاجتهاد تمامها فى مسئلة من المسائل فان اجتهد فيها واداه اجتهاده الى حكم
فيها فقد اتفقوا على انه لا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين فى خلاف ما ادى اليه ظنه وترك ظنه وان لم
يكن قد اجتهد فيها فقد اختلفوا فيه فقال ابو على الجبائى الاولى له ان يجتهد وان لم ترك الاولى جاز تقليد
الواحد من الصحابة اذا ظهر عدالة فى نظره على غيره ممن خالفه وان استووا فى نظره تخير فى تقليد من شاء منهم ولا
يجوز له تقليد من عداهم وبه قال الشافعى فى رسالته القديمة ومن الناس من قال يجوز له تقليد الواحد من الصحابة
او التابعين دون غيرهم وقال محمد بن الحسن يجوز تقليد العالم لمن هو اعلم منه ولا يقلد من هو مثله او دونه
وسواء كان من الصحابة او غيرهم وقال ابن سريج يجوز تقليد العالم لمن هو اعلم منه اذا تعذر عليه
الاجتهاد وقال احمد بن حنبل واسحق بن راهويه وسفيان الثورى يجوز تقليد العالم للعالم مطلقا وعن
ابى حنيفة فى ذلك روايتان وقال بعض اهل العراق يجوز تقليد العالم فيما يفتى به دون ما يحتسب ومنهم من قال
يجوز ذلك فيما يحتسب به دون ما يفتى به ومن هؤلاء من خص ذلك بما يفوت وقته لو اشتغل بالاجتهاد وذهب
القاضى ابو بكر واكثر الفقهاء الى منع تقليد العالم للعالم سواء كان اعلم منه او لم يكن وهو المختار لنا ان الاقوال
بذلك قد احتجوا لحجج ضعيفة لا يعبر ذكرها والاشارة الى ضعفها ثم نذكر بعد ذلك ما هو المختار الحجة
الاولى ان حالة الاجتهاد تمكن الاجتهاد فلا يجوز مع ذلك مصيره الى قول غيره كما فى العقليات الثانية
انه لو كان قد اجتهد واداه اجتهاده الى حكم من الاحكام لم يجز له تقليد غيره وترك ما ادى اليه اجتهاده
فكذا لا يجوز له تقليده قبل الاجتهاد لامكان ان يؤديه اجتهاده الى خلاف رأى من قلده الثالثة انه لو جاز

للغير الصحابة تقليد الصحابة مع تمكنه من الاجتهاد مجاز لبعض الصحابة من المجتهدين ان يقلد البعض ولو جاز ذلك
لما كان لمناظرتهم فيما وقع بينهم من المسائل الخلافية معنى الرابعة ان الصحابة كانت تتوقف ما دامت
باجتهادها لما سمعته من المجتهد عن انوعهم فكان على غيرهم بالمجتهد وترك العمل برايهم اولى والقائل ان يقول على
الحجة الاولى انما يجوز التقليد في العقليات عند من ذهب الى ان المطلوب فيها هو العلم وهنا غير حاصل بالتقليد بخلاف
مسائل الاجتهاد فان المطلوب فيها هو الظن وهو حاصل بالتقليد فافترقا وعلى الثانية انه اذا اجتهد وادى
اجتهاده الى الحكم من الاحكام فوثوقه بما ابداه اخر من وثوقه بما يقلد فيه الغير لانه مع مساواة اجتهاده لاجتهاد
الغير يحتمل ان يكون الغير مصادفا فيما اخبر به عن اجتهاده والمقلد بلا يكابر نفسه فيما ادى اليه اجتهاده
وقيل ان مجتهدا لم يحصل له الوثوق بحكم ما فلا يلزم من امتناع التقليد مع الاجتهاد امتناعه مع عدمه وعلى
الثالثة ان من المخالفين في هذه المسئلة من يجوز تقليد الصحابة بعضهم لبعض اذا كان المقلد اعلم كما سبق
في تفصيل المذاهب فاقول المسئلة وبتقدير التسليم فلا يخفى ان الوثوق باجتهاد الصحابة لمشاهدة الوحي
والتنزيل ومعرفة التاويل والاطلاع على احوال النبي ومزيد اختصاصهم بالصحابة والتعبد في البحث عن
الدين وتاسيس الشريعة وعلم مساعيهم فيها اشد من غيرهم على ما قال عليه الصلوة والسلام خير القرون القرن
الذي انا فيه واشد من الوثوق باجتهاد غير الصحابة وما مثل هذا التفاوت يغير واقع بين الصحابة وعلى هذا لا
يلزم من جواز تقليد بعض الصحابة للصحابة تقليد الصحابة والصحابة وعن الرابعة ان المجتهد لا يخلو اما ان يكون مجتهدا
في مناقضة مذهب الصحابة او لا يكون مرجحا فان كان الثاني فلا خفاء في امتناع
تقليد الصحابة معه كما يمتنع على الصحابة العمل برايه مع ذلك المجتهد وان كان الثاني فلا نسلم انه يجب على الصحابة
الرجوع اليه مع اصراره على اعتقاد ما داما كما لو ترجح ما راه اليه اجتهاده على ذلك المجتهد وعلى هذا فلا يمتنع
تقليد الصحابة مع وجود ذلك المجتهد والمعتمد في المسئلة ان يقال القول بجواز التقليد حكم شرعي فلا بد له من
دليل والاصل عدم ذلك الدليل فوما ادعاه يحتاج الى بيانه ولا يلزم من جواز ذلك في حق العامي لما جنح الى التوصل
الى تحصيل مطلوبه من الحكم جواز ذلك في حق من له اهلية التوصل الى الحكم وهو قادر عليه ومتمكن به انتهى
ما هو مقلد فيه للاسبق فان قيل دليل جواز التقليد في حق من لم يجتهد هو ان كانت له اهلية الاجتهاد والكتاب
والسنة والاجماع والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون امر بالسؤال وادنى
درجاته جواز اتباع المسئول واعتقاد قوله وليس المراد به من لم يعلم شيئا اصلا لعموم بلا يعلم تلك المسئلة
ومن لم يجتهد في المسئلة وان كان له اهلية الاجتهاد فيها يخبر عالم بها فكان داخلا تحت عموم الاية وايضا
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والمراد باولي الامر العلماء من غير العلماء وطاعة العالم وادنى
درجاته جواز اتباعه فيما هو مذهبه واما السنة فقوله ص اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم

وقوله

وقوله ص عليكم بسنتي وسنة خلفاء الراشدين من بعدي وقوله عليه الصلوة اقتدوا بالذين من بعدي
ابي بكر وعمر واما الاجماع فهو ان عمر رجع الى قول معاذ وابي عبيدة بن عوف لما عزما على
اتباع سنة الشيخين ابي بكر وعمر ولم ينكر ذلك احد من الصحابة مع ان المقلد كان اهلا للاجتهاد فصار
فكان ذلك اجماعا واما المعقول فهو انه لا يقدم باجتهاده على غير الظن واتباع المجتهد فيما ذهب اليه
مفيد للظن والظن معمول به في الشهادات على ما سبق تقريره فكان اتباعه فيه جائزا والجواب عن الاية
الاولى ان المراد باهل الذكر اهل العلم اي الممكن من تحصيل العلم باهلية فيما يسال عنه لا من العلم بالمسئلة المسئول
عنها حاضر عتيد لديه فان اهل الشيء من هو متاهل لذلك الشيء لا من حصل له ذلك الشيء والاصل تنزيل
اللفظ على ما هو حقيقة فيه وعلى هذا فتخصيص الاية بسؤال من ليس من اهل العلم بسؤال اهل العلم فانه ليس
المسائل بذلك اولى من السؤال وعن الاية الثانية ان المراد باولي العلم الامراء لا العلماء بالنسبة اهل الرعية
والمجتهدين بالنسبة الى العوام بدليل انه اوجب الطاعة لهم واتباع المجتهد للمجتهد وان جاز عند المجتهد
فغير واجب بالاجماع فلا يكون داخلا تحت عموم الاية وعن الثالثة ما سبق في مسئلة مذهب الصحابي
هل هو حجة ام لا عن الاجماع اما عمر فانه لم يكن مقلدا للمعاذ فيما ذهبا اليه بدلالة المطلع من قولهما على
دليل اوجب له الرجوع اليه واما قصة عبد الرحمن بن عوف فقد سبق في المسائل المتقدمة جوابها وعن
المعقول انه لو اجتهد واداه اجتهاده الى حكم لم يجز له تقليد غيره في خلاف ما ادى اليه اجتهاده اجماعا
فلو جاز له التقليد مع عدم الاجتهاد لكان ذلك بدلا عن اجتهاده والبدل دون المبدل والاصل لا
يجوز العدول الى البدل مع امكان تحصيل المبدل اما الغة في تحصيل المبدل فبالغة في تحصيل الزيادة
مقصود اللهم الا يرد نقض بالتخيير فوجد الغاء الزيادة من مقصود المبدل او نقض بانه يبدل عند العدم لا عند
الوجود كما في بنت مخاض وابن لبون عن خمس وعشرين من الابل فان وجود بنت مخاض يمنع من ادائها ابن لبون
يمتنع ذلك عند عدمها والاصل عدم ذلك النقض كيف وان ما ذكره معارض بقوله تعالى وما اختلفتم فيه من
شيء فحكمه الى الله وقوله تعالى واتبعوا ما انزل اليكم من ربكم وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى اتخذوا
فكان مليرا لما علق له وتقليد العالم للعالم يلزم منه ترك الاعتبار وترك العمل بحكم الله ورسوله وترك العمل
واعتقاد ما لا علم له به وترك الاجتهاد المامور به وهو خلاف ظاهر النص واذا تعارضت الادلة
لنا ما ذكرناه اولا **المسئلة العاشرة** اختلفوا في انه هل يجوز ان يقال للمجتهد احكم بما شئت لا احكم الا بالصواب
فاجاز ذلك قوم لكن اختلفوا فقال موسى بن عمران يجوز ذلك مطلقا للنبي وغيره من العلماء وقال ابو علي
الجبائي يجوز ذلك للنبي خاصة فما حقق فيه وقد نقل عن الشافعي في كتاب الرسالة ما يدل على التردد
بين الجواز والمنع ومنع من ذلك الباقون والمختار جوازه دون وقوعه لكن لا بد من الاشارة الى حجج على ما

المجوزون بعضها يدل على الجواز وبعضها يدل على الوقوع والتنبيه على ضعفها كالمجاري من عادتنا ان نذكر
بعد ذلك ما هو المعتمد في هذه المسئلة وقد احتجوا بالنص والاجماع والمعقول اما النص فمن جهة الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تم كل الطعام حلا لبني اسرائيل الآية حرم اسرائيل على نفسه اخاف التحريم اليه فدل على كونه مفوضا
اليه واما السنة فمن وجوه منها ما روي عن النبي صلعم لما قال في مكة لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها قال العباس الا
الاذخر فقال النبي صلعم الا الاذخر ومعلوم ان ذلك لم يكن الا من تلقاء نفسه لعلمنا بان الوحي لم ينزل في تلك الحالة
ولان الحكم مفوض اليه لما ساغ ذلك ومنها قوله عفوت لكم عن صدقة الخيل ومنها قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم
بالسواك عند كل صلوة ومنها ما روي انه لما قيل لصحبنا هذا العامنا لم للابد ولو قلت نعم لوجب والعقل
امره وفعله ولولا انه مفوض الى اختياره لما جاز ومنها ما روي عنه صلعم انه امر هنادا بيع نعم مكة ان انتقل الى صاحبه
وابن ابي سرح ولو كانا متعلقين باستار الكعبة ثم عفى عن ابن ابي سرح بشفاعة عثمان ومنها ما روي عنه صلعم انه لما
قتل النضر بن الحارث جاءته بنت النضر فانشدته ما كان ضرك لو مننت وربما من المنن وهو المغفر للمحنق فقال
عليه الصلوة والسلام اما الآن لو كنت سمعت شعرها ما قتلته ولو تبدلا الله بارا بالله لما خالفه وان سمع شعرها ومنها
وما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه لما قيل له ان ماعزا رجم فقال لو كنت تركتموه حتى انظر فيما في امره وذلك
يدل على ان الحكم الرجم كان مفوضا الى رايه ومنها قوله صلعم كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها فهي محل الاضحى
ولا تنتفعوا بها فدل على تفويضها محل الحرمة في ذلك اليه واما الاجماع على اطلاق الصحابة فيما حكم بعد ان كان جوابا
من الله ورسوله وان كان خطأ عن من الشيطان اخاذ الحكم الى نفسه ولم ينكر عليه منكر فصار ذلك اجماعا على
ذلك ما ساغ وذاع من رجوع احاد الصحابة فيما حكم به اولى من نكير عليه ولو لم يكن ذلك من تلقاء نفسه بل عن دليل
من الشارع لما ساغ ذلك منه ولما جاز مطابقة الصحابة على عدم الانكار عليه واما المعقول فمن وجوه الاول انه
اذا جاز تفويض الشارع الى المكلف اختيار واحد من خصال الكفارة جاز مثله في الاحكام الثاني انه اذا
جاز ان يفوض الى العامي العمل بما شاء من فتوى المجتهدين شاء من غير دليل جاز مثله في الاحكام الشرعية
بالنسبة الى المجتهدين الثالث انه اذا جاز الحكم بالامارة الظنية مع جواز الخطا فيها عن الصواب جاز الحكم
بما يختاره المجتهد من غير دليل وان جاز عدوله عن جهة الصواب ولقائل ان يجيب عن الآية اما ما ذكرتم من جملة
شبهه حتى يكون داخلا في عموم الآية وعند ذلك فيحتمل ان اسرائيل حرم ما حرم على نفسه بالاجتهاد مستندا
الى دليل ظني لا انه غير دليل وعن الخبر الاول انه تعقيل ان الاذخر ليس من الخلا فلا يكون داخلا فيما حرم
وعلى هذا فانا حتى نكون بناء على استصحاب الحال والاستثناء من القياس بالتهم كان تاكيدا وتقييدا
ان يكون مستقى حقيقة تماحرم بطريق القياس كان من المعقول ان يكون ذلك بوحي سابق وهو الاولى المعقول ثم ان وحي
رسوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اما ان يكون من تلقاء نفسه من غير دليل فلا وعن الخبر الثاني

انه

انه من المجايزات الوحي نزل بتخييره فامرهم بالسواك السنات عند كل صلوة وعدم امرهم بذلك لانه امره
لهم بالسواك يكون من تلقاء نفسه ويجب اعتقاد ذلك لما سبق في الآية وعن الخبر الثالث انما اضاف
العفو الى نفسه بمعنى انه ايا خصه بالحل والوفق منهم لا بمعنى انه المقسط دليله ما سبق في الآية وعن
الخبر الرابع ان قوله لو قلت نعم لوجب لبدل على الوجوب مستندا الى قوله نعم من تلقاء نفسه بل لانه لا يقول
ما يقول الا بوحي لما سبق في الآية وعن الخامس انه لو جاز ان يكون قد ابيح القتل بقوله بالوحي بدليل ما سبق
في الآية وهو الجواب عن قصة النضر بن الحرث وما عن وعن الخبر الاخير انه انما نهى واباح بعد النهي بطريق
الوحي لا ان ذلك من تلقاء نفسه وعن الاجماع اما اضافة الخطا الى انفسهم فلا يدل على ان من حكم منهم انه حكم
من غير دليل بل امكن ان يكون حكمه بناء على ما ظنه دليلا وهو مخطئ فيه ولو كان ذلك عن اختيار قد بايع
لهم العمل به لما شكوا في كونه صوابا واما ترجيح احاد الصحابة فيما حكم به الى غيره فانما كان ذلك لظهور الخطا
فيما ظنه دليلا على الحكم اولا فقد موضع لما حكم به اما ان يكون ذلك من غير دليل فلا وعن الوجه الاول من المعقول انه
لا يلزم من التخيير في خصال الكفارة من غير اجتهاد جواز ذلك في الاحكام الشرعية بدليل العامي لما ان
يتخير في خصال الكفارة ومن قال بجواز التخيير في الاحكام الشرعية لم يقض بجوازه لغير المجتهد ولو وقع
التساوي بين التخيير بين الجواز ذلك للعامي وهو ممتنع بالاجماع وبمثله يخرج الجواب عن الوجه الثاني وعن
الوجه الثالث انه لا يلزم من جواز العمل بالامارة مع كونها مفيدة للظن العمل بالاختيار من غير ظن مفيد للحكم
والمعتمد في المسئلة ان نقول لو امتنع ذلك اما ان يمتنع لذاته او لمانع من خارج لا الاول عنده وعلى مذهبه
لا الاول محال فانا اذا قدرناه لا يلزم عنه لذاته محال في العقل وان كان لمانع من خارج لا الاصل عنده وعلى مذهبه
يدعيه بيانه فان قيل يمتنع ذلك لان الباري تع انما شرع الشرايع لمصالح العباد فلو فوض ذلك الى اختيار
العبد فاختيار العبد متردد بين ان يكون مصلحة وبين ان يكون مفسدة فلا يامن من اختياره المفسدة وذلك
خلاف ما وضعت له الشريعة والجواب عن هذا الاشكال انه مبني على رعاية المصلحة في افعال الله تع وقد
ابطلناه فوضعه وان سلمنا اعتبار ذلك ولكن قد امنا في ذلك من اختيار المفسدة لقوله تع اختر فانك
لا تختار الا الصواب فان قيل يمتنع على الشارع قول ذلك لاستحالة استرداد المكلف على اختيار الصلاح دون
الفساد كما لا يجوز اتفاق افعال الكثيرة المحللة من غير علم ثم ولو جاز ذلك في حق المجتهد لجاز مثله في حق
العامي وليس كذلك قلنا دليل جواز ذلك من الشارع ما لو قد ذكرناه ورودوه منه لم يلزم عنه ولذاته محال
قولهم انه لا يتفق اختيار الصلاح في افعال الكثيرة قلنا متى اذا اخبر الصادق بذلك او اذا لم يخبر
الاول ممنوع والثاني مسلم وعلى هذا فلو قال للعامي مثل ذلك كان جايزا عقلا لانه وان سلمنا انه لا يتفق
اختيار المصلحة في افعال الكثيرة لكن متى اذا اخبر الصادق بذلك ام اذا لم يخبر الاول ممنوع والثاني

مسلم وعلى هذا فلو قال للعامي مثل ذلك كان جائزا عقلا ثم وان سلمنا انه لا يتفق اختيار المصلحة في الافعال الكثيرة
لكن مقتضاه كانت المصلحة خارجة عن الفعل المختار واذا كانت المصلحة هي نفس الفعل المختار الاولى مسلم والثاني
ممنوع فانه قيل يلزم من ذلك الاجابة واسقاط التكليف قلنا ليس كذلك هو ايجاب التخيير بتكليفين لا انه
اباحة واسقاط التكليف فان قيل انما يحسن ايجاب ما يمكن منه ويمتنع الخلو من الفعل والترك فلا يحسن ايجابه
قلنا هذا وان اسقرنا ايجاب الفعل وتركه فلا يستمر في التخيير بين الاحكام التي يتصور الخلو منها كالتخيير بين ان يكون
الفعل محرما او واجبا وذلك بان يقال له اختر اما التحريم واما الوجوب وايهما اخترت فلا تختار الا ما المصلحة
فيه ولا يمتنع جواز الخلو منهما بالاباحة وان سلمنا ان المصلحة خارجة عن نفس الفعل المختار يمتنع اختيار المصلحة
في الافعال الكثيرة ولكن ما المانع من ذلك في الافعال العليلة فان قيل انه لانه اما ان يكون فيما اوجب عليه اختيار
ما فيه المصلحة او خيره بين المصلحة والمفسدة فان كان الاول فقد كلفه بما لا يطاق حيث اوجب عليه اختيار
المصلحة من غير دليل وان كان الثاني فهو محال على الشارع لما فيه من الاذن في فعل المفسدة وهو خارج على الاصل
قلنا ان اوجب عليه اختيار المصلحة وان كان تكليفا بالا يطاق فهو جائز على ما سبق تقريره وان خيره بين امرين
فلا يمتنع ذلك كما هو انه يوجب عليه الحكم بما اوجبه ظنه من الامارة الظنية وان كان مخطئا من تكذيب المفسدة
كما تقرر قبل واذا جاز ايجاب فعل ما هو مفسدة مع عدم علم المكلف به جاز التخيير بين المصلحة والمفسدة مع
علم المكلف بذلك **المسئلة الحادية عشر** القائلون بجواز الاجتهاد للنبي صلعم اختلفوا في جواز الخطاء عليه في
اجتهاده فذهب بعض اصحابنا الى المنع من ذلك وذهب اكثر اصحابنا والحنابلة واصحاب الحديث والشيعة
من المعتزلة الى جوازه لكن بشرط ان لا يقر عليه وهو المختار ودليله المنقول والمعقول اما المنقول فمن جهة
الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم
الكاذبين وذلك يدل على خطابه في اذنه لهم وقوله تعالى في المفاداة يوم بدر ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى
يثخن في الارض الى قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب حتى قال لو نزل من السماء عذاب
ما نجى منه الا عمر لانه كان قد اشار بقتلهم وفهم من المفاداة وذلك دليل على خطابه في المفاداة وقوله تعالى انا
نبشر بغلام اثبت المماثلة بينه وبين غيره وقد جاز الخطا عليه فكان وقد جاز الخطا على غيره فكان جائزا
عليه لان ما جاز على الواحد من المثلين يكون جائزا على الاخر واما السنة فما روي عن النبي صلعم انه صلى بالناس
وانكم تختصمون الي ولعل احدكم الحن بحجته من بعض فمن قضيت له بشيء من مال اخيه فلا ياخذ فانما اقطع له قطعة
من النار وذلك يدل على انه قد يقضي بما لا يكون حقا في نفس الامر وايضا ما روي عنه عليه الصلوة والسلام
قال انما انا بشر مثلكم انسى كما تنسون فاذا نسيت فاذكروني وايضا ما اشتهر عنه صلعم من نسيانه للصلوة وتحلله
عن ركعتين في الرباعية في قصة ذي اليدين وقوله ذي اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت سهوا فقال النبي صلعم

لا يقول

ما يقول ذو اليدين فقالوا نعم واما المعقول فانه لو امتنع وقوع الخطاء منه في اجتهاده اما ان يكون ذلك
لذاته او لامر خارج لا جائز ان يقال بالاول فانا لو فرضناه لم يلزم عنه المحال لذاته عقلا وان كان الثاني
خارج فالاصل عدمه على مدعيه بيان فان قيل ما ذكرتم معارض من ثلثة اوجه الاول انا لو امرنا باتباع حكمه
على ما قلتم فلا وراء الا يومنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا
تسليما ولو جاز عليه الخطا في حكمه لكنا مامورين باتباع الخطاء والشارع لا يامر بالخطاء الثاني ان الامة اذا اجمعت
على حكم مجتهد فيه كان اجماعهم معصوما عن الخطاء كما سبق بيانه فلو جاز على النبي صلعم الخطاء في اجتهاده لكانت
الامة اعلا رتبة منه وذلك محال الثالث ان المقصود من البعثة واظهار المعجزة اتباع النبي صلعم في الاحكام
الشرعية اتباعا تاما لصالح المحل فلو جاز عليه الخطا في حكمه لاوجب ذلك التردد في قوله والشك في حكمه وذلك
مما يخل بمقصود البعثة وهو محال والجواب عن الاشكال الاول انه يلزم على ما ذكرتم امر الشارع للعامي باتباع
قول المفتي مع جواز خطائه كما هو جوابكم فهو جواب لنا في محل النزاع وعن الاشكال الثاني
ان من الناس من منع من تصور انعقاد الاجماع عن الاجتهاد فضلا عن وقوعه وامتناع الخطا فيه ومنهم من
جوزه وجوز مع ذلك مخالفته ولا امكان الخطا فيه كما سبق ذكره في مسائل الاجماع وبتقدير التسليم لا نعقاد
الاجماع عن اجتهاد وامتناع الخطا فيه فلا مانع ولا يلزم من ذلك علو رتبة الامة على رتبة النبي صلعم مع اختصاصه
بالرسالة وكون عصمة اجماع الامة مستفادة عن قوله وانه الشارع المتبع واهل الاجماع متبعون له وما ورد
بالامر منهون وبراهية ولا كذلك بالعكس وعن الثالث ان المقصود من البعثة انما هو تبليغه عن الله تعالى
اوامره ونواهيه والمقصود من اظهار المعجزات اظهار صدقه فيما يدعيه من الرسالة والتبليغ عن الله تعالى و
ذلك مما لا يتصور خطاؤه فيه بالاجماع ولا كذلك ما يحكم به عن اجتهاد فانه لا يقول ما يقوله فيه عن وحي ولا
بطريق التبليغ بل حكمه فيه حكم غيره من المجتهدين مفتقرا في الخطاء اليه في ذلك لا يوجب الاخلال بمعنى البعثة
والرسالة **المسئلة الثانية عشر** اختلفوا في انه هل عليه دليل ام لا فهم من قال لا دليل عليه وسواء كان
ذلك من القضايا العقلية او الشرعية والمختار انما هو التفصيل وهو ان الناقي اما ان يكون نافيا بمعنى انه
عدم علمه بذلك وظنه او مدعيا للعلم او الظن بالنفي فان كان الاول فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ولا
يلزمه ذلك كما لا يطالب في دعواه اني لست احدا ولا حيا ولا ميتا ولا يبدا الى غير ذلك وان كان الثاني فلا
يخلو اما ان يدعي العلم بنفي ما نفاه ضرورة او بطريق الضرورة فان كان الاول فلا دليل ايضا لانه ان كان صادقا
في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وان لم يكن صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب
بالدليل ايضا ما ادعى حصوله عن نظر ولا يمكن المنع في انقطاعه حيث انه لا يعتد على تحقيق الضرورة
في ذلك والنظر غير مفتقر اليه وان ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة فلا يخلو اما ان لا يكون قد حصل له لا بطريق

مفضيا اليه او بطريق يفضي اليه لا جايز ان يقال بالاول لان حصول علم غير ضروري من غير طريق يفضي
اليه محال وان كان الثاني فلا بد منه والطالبة بدليلها من ذكره وكشفه ليتطرق اليه والا كان قد كلفهم علما
نافعا مسالحاجة الى اظهاره ودخل تحت قوله من كتم علما نافعا فقد تبوا مقعده من النار ولانه لا فرق
في ذلك دعوى الاثبات والنفي وقد وجب على مثبتها الاثبات ذكر الدليل في دعوى النفي كيف وان الاجماع
منعقد على ان من ادعى الوصل بينه وبين معاينة يجب عليه اقامة الدليل وان كان حاصل دعواه ان
نفي الشريك وحاصل دعوى القدم نفي المحدوث والاولية لهذا اينما الله ثم على نفي الهه غير الله على الدليل
في قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا الاية فان قيل ما ذا تقولون فيما اذا دعوا انه بين ولم يقم على دعواه
بينه هل يلزم المنكرين لنبوته اقامة الدليل على انه ليس بنبي او لا يلزم ولذلك من انكر وجوب صلوة سادسة او
صوم شوال او المدعي عليه يحق اذا انكر ما ادعي عليه به هل يلزمه اقامة الدليل على ما نفاه ام لا ان قلتم
بالاول فهو خلاف الاجماع وان قلتم بالثاني مع كونه نافيا في قضية غير ضرورية فقد سلمتم محل النزاع قلنا لعل
في جميع هذه الصور لم يخل عن دليل بدل على النفي غير انه قد يقتصر بظهوره عن ذكره وهو البقاء على النفي
الاصلي واستصحاب الحال مع عدم القاطع له وهو ما يدل على النبوة وما يدل على وجوب صلوة سادسة وعلى وجوب
صوم شوال وشغل الذمة واذا قيل ان النافي عليه دليل فالدليل المستند في ذلك اما النص وارد عن الشارع
يدل على النفي او الاجماع من الامة اما التمسك باستصحاب النفي الاصلي وعدم الدليل المعتبر القاطع واما
الاستدلال باستلزام اللازم على انتفاء الملزوم وهل يمكن الاستدلال على النفي بالقياس الشرعي اختلفوا فيه بناء
على اختلافهم في جواز تخصيص العلة ولا فرق في ذلك بين تبادر العلة والدلالة والقياس في معنى الاصل

الباب الثاني في التقليد والمفتي والمستفتي وما فيه الاستفتاء يتشعب عن ذلك من المسائل اما
التقليد فعبارة عن العمل بقول الغير من غير حجة ملزمة وهو ما خوذ من تقليد بالقلادة وجعلها في عنقه
وذلك كالاخذ بقول العامي واخذ المجتهد بقول من هو مثله وعلى هذا فالرجوع الى قول النبي والى ما اجمع عليه اهل
العصر من المجتهدين رجوع العامي الى قول المفتي وكذلك عمل القاضي بقول العدول لا يكون تقليدا لعدم عدوله عن
الحجة الملزمة اما في قول الرسول فادل على وجوب تصديقه تعالى من المعجزة ووجوب قبول الاجماع قول الامة
ووجوب قبول قول المفتي والشاهدين الاجماع على ذلك وان سمي ذلك تقليدا بعرفة استعمال فلا مشاحة في
اللفظ واما المفتي فلا بد وان يكون من اهل الاجتهاد وانما يكون كذلك بان يكون عارفا بالادلة العقلية
كادلة حدوث العالم وان له واحدا متصف بما يجب له من صفات الكمال والجلال منزه عن صفات النقص
والخلل وانه ارسل محمدا صلعم وايده بالمعجزات الدالة على صدقه في رسالته وتبليغه الاحكام الشرعية وان
يكون مع ذلك عارفا بالادلة الشرعية وانواعها واختلاف مراتبها في جهات دلالتها والناسخ والمنسوخ منها

والمتعارضات

والمتعارضات وجهات الترجيح فيها وكيفية استنباط الاحكام منها على ما سبق تعريفه وان يكون عدلا ثقة حتى
يوثق به فيما يخبر عنه من الاحكام الشرعية ويستحب له ان يكون قاصدا للارشاد وهداية العامة الى معرفة
الشرعية لا بجهة الرياء والسمعة متصفا بالسكينة والوقار ليرغب المستمع في قبول ما يقول كان نفسه تعالى يهدي
الناس حذرا من التنفير عنه واما المستفتي فلا يخلو اما ان يكون عالما قد بلغ رتبة الاجتهاد او لم يكن كذلك
فان كان الاول فكان قد اجتهد في المسئلة واداه اجتهاده الى حكم من الاحكام فلا خلاف امتناع اتباعه لغيره
في خلاف ما اداه اليه اجتهاده وان لم يكن قد اجتهاد فيها فقد اختلفوا في جواز اتباعه لغيره من المجتهدين
فيما ادى اليه اجتهاده وقد سبق الكلام فيه بحجة التفصيل وما هو المختار وان لم يكن من اهل الاجتهاد
فلا يخلو اما ان يكون عاميا صرفا لم يحصل له شيء من العلوم التي يترقى بها الى رتبة الاجتهاد او انه قد ترقى عن رتبة
العامية بتحصيل بعض العلوم المعتبرة في رتبة الاجتهاد فان كان الاول فقد اختلف في جواز اتباعه لقول
المفتي والصحيح جوازه وخليفته اتباع قول المفتي على ما ياتي وان كان الثاني فقد تردد ايضا فيه والصحيح ان
حكمه حكم العامي واما ما فيه الاستفتاء فلا يخلو اما ان يكون من القضايا العلمية او الظنية الاجتهادية فان كان
الاول فقد اختلف في جواز اتباع قول الغير فيه ايضا والمختار امتناعه كما بان وان كان الثاني فهو المخصوص بجواز
الاستفتاء وجواز اتباع قول المفتي واذا تبنا على ما حققنا فلنرجع الى المسائل المتشعبة عنه وهي ثمان مسائل

المسئلة الاولى اختلفوا في جواز التقليد في المسائل الاصولية المتعلقة باعتقاد وجوب الرب عز وجل وما يجوز
عليه وما يجب له وما يستحيل عليه فذهب عبيد الله بن الحسن العنبري والعشوية والتعليمية الى جوازه
وربما قوله بعضهم انه الواجب على المكلف وان النظر في ذلك والاجتهاد فيه حرام وذهب الباقون الى المنع
وهو المختار لرجوع الاول الى ان النظر واجب وفي التقليد ترك الواجب فلا يجوز ودليل وجوبه لما نزل قوله تعالى
في علن السموات والارض الاية قال ويلهم لا كلهم بحبيبه لم يتفكر فيها فدل على ترك النظر والتفكر
فيها فدل على وجوبه الثاني ان الاجماع من السلف منعقد على وجوب معرفة الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز
فالتقليد اما ان يقال انه يحصل المعرفة او غير يحصل لها القول بانها يحصل المعرفة ممتنع لرجوع الاول ان المفتي
بذلك غير معصوم ومن لا يكون معصوما لا يكون خبره واجب التصديق وما لا يكون واجب التصديق فخبره لا يفيد
العلم الثاني انه لو كان تقليده يفيد العلم لكان العلم حاصلا لمن قلد في حدوث العالم ومن قلد في قدمه وهو
محال لافضائه الى الجمع بين كون العالم قديما وحادثا الثالث انه لو كان تقليده مفيدا للعلم فالعلم بذلك
اما ان يكون ضروريا او نظريا لا جايز ان يكون ضروريا والا لما خالف فيه اكثر العقلاء فانه لو خلي
الانسان وداعي نفسه من غير تنبيه لم يجد ذلك من نفسه اصلا والاصل عدم الدليل المفضي
اليه فمن ادعاه لا بد له من بيانه الوجه الثالث من الوجوه الاول التقليد مفهوم شرعا فلا يكون جايزا

غيرنا خالفنا ذلك في وجوب اتباع العامي للمجتهد فيما ذكرناه من التصوير فيما سبق لقيام الدليل على ذلك والاصل
عدم الدليل الموجب للاتباع فيما نحن فيه فينفي على مقتضى الاصل وبيان ذم التقليد قوله تعالى حكاية ان قوم
انا وجدنا آبائنا على امة وانا على اثارهم مقتدون ذكر ذلك في معرض الذم لهم فان قيل فما ذكرتم معارض
من وجوه الاول ان النظر يفيد واجب لوجوه الاول انه منهي عنه ودليل النهي عنه الكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم والنظر يفضي الى فتح باب الجدل فكان منهيا عنه واما
السنة فما روي عن النبي صلعم انه نهى الصحابة لما رآهم يتكلمون في مسئلة القدر انما هلك من كان قبلكم بخوضهم
في هذا وقال عم بدين العجائز وهو ترك النظر ولو كان النظر واجبا لما كان منهيا عنه الثاني انه لم ينقل عن
احد من الصحابة الخوض والنظر في المسائل الكلامية مطلقا ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم الخوض والنظر
في المسائل الكلامية مطلقا ولو وجد ذلك منهم لنقل كما نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية ولو كان النظر في
ذلك واجبا لكان واجبا اولى بالمحافظة عليه الثالث انه لم ينقل عن النبي عم ولا عن احد من الصحابة والتابعين
والى زماننا هذا الانكار على من كان في زمانهم من الاعوام من له ليس اهلية النظر على ترك النظر مع انهم اكثر
المحقين بل كانوا حاكمين بالسلامة مقرين لهم على ما هم عليه الرابع لو كان النظر في معرفة الله تعالى واجبا فاما ان يجب
على العارف او على غير العارف الاول محال لما فيه من تحصيل الحاصل والثاني يلزم منه ان يكون المجتهد بالله
تعالى واجبا ضرورة توقف النظر الواجب عليه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ولانه يلزم منه توقف
معرفة الله تعالى على معرفة ذاته ومعرفة ذاته على النظر المتوقف على ايجابه وهو دور والمعارضة الثانية
ان النظر مظنة الوقوع في الشبهات واضطراب الاراء والخروج الى الضلال بخلاف التقليد فكان سلوك ما هو
اقرب الى السلامة اولى ولهذا صار فقهاء الكوفة الى تخطئة من ذلك فكان اولى بالاتباع الثالثة ان ادلة الاصول فيما يرجع
الى الفرضية والخفاء اشد من ادلة الفروع واذا جاز التقليد في الفروع مع سهولة ادلتها ودفعا للحرج فلا يجوز
ذلك في الاصول اولى الرابعة ان الاصول والفروع قد استويا في التكليف بهما وقد جاز التقليد في الفروع
فكذلك في الاصول والجواب عن المعارضة الاولى بمنع النهي عن النظر واما الاية فالمراد بها انما هو الجدال بالباطل
على ما قال تعالى وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق دون الجدال بالحق ودليله قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن وقوله تعالى
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن ولو كان الجدال بالحق منهيا عنه لما كان مأمورا به فتركيب يكون
النظر منهيا عنه وقد اثنى الله تعالى عن الناظرين بقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض اورد ذلك
في معرض الثناء والمدح والنهي عنه لا يكون ممدوحا عليه وبه يخرج الجواب عن الاية عن النظر في مسئلة
القدر وقوله عم عليكم بدين العجائز فلم يثبت ولم يصح وان صح فيجب حمله على التفويض الى الله تعالى فيما قضاه
وامضاه جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الدليل ثم لم ينقل عن احد من الصحابة النظر في ذلك يلزم

منه

منه نسبة الصحابة الى الجهل بمعرفة الله تعالى مع كون الواحد منا عالما بذلك وهو محال واذا كانوا عالمين
بذلك فليس العلم بذلك من الضروريات فتعين اسناده الى النظر والدليل وانما لم ينقل عنه المناظرة في ذلك
لصفاء اذهانهم وصحة عقايدهم وعدم من يحوجهم الى ذلك وحيث نقل عنهم ذلك في الفروع فلكون لها
اجتهادية والظنون فيها متفاوتة بخلاف المسائل القطعية قوله ان النهي والصحابة لم ينكروا على
العامة ترك النظر قلنا انما لم ينكروا ذلك لان معرفة الواجبة كانت حاصلة لهم وهي المعرفة باليد دليل من
جهة المجملة من جهة التفصيل قوله ان وجوب النظر يلزم منه وجوب الجهل بالله تعالى انما يلزم ذلك ان لو كان
الجهل مقدورا للعبد وهو غير مسلم قوله يلزم منه الدور لا نسلم ذلك فان الوجوب الشرعي عندنا غير متوقف
على النظر كما سبق في مسئلة شكر المنعم قوله ان النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتردد في الضلالات قلنا
فاعتقاد من يقلد اما ان يكون عن تقليد او نظر ضرورة امتناع كونه ضروريا فان كان الاول فالكلام فيمن
قلده كالكلام فيه وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فالمحذور اللازم من النظر لازم في التقليد مع زيادة
وهي احتمال الكذب من مقلده فيما اخبر به بخلاف النظر مع نفسه فانه لا يكاذب نفسه فيما ادى اليه نظره قوله
ان التقليد عليه الاكثر والسواد الاعظم قلنا ذلك لا يدل على انه اقرب الى السلامة ان التقليد في العقائد
المضلة اكثر من الصحابة على ما قال تعالى وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله وقال تعالى وقليل ما هم
وقال عم تفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة واحدة ناجية والباقي في النار وانما كان كذلك لان ادلة الحق
دقيقة غامضة لا يطلع عليها سوى اصحاب الاذهان الصافية والعقول الراجحة مع المبالغة في الجد والاجتهاد
وذلك مما يندر ويقل وقوعه لهم ان ادلة الاصول اخفى فكان التقليد فيها اولى من الفروع وليس كذلك
فان المطلوب من الاصول القطع واليقين وذلك لا يحصل من التقليد بخلاف الفروع فان المطلوب منها الظن
وهو حاصل من التقليد فلا يلزم من جواز التقليد في الفروع جوازه في الاصول وبه يكون الجواب على المعارضة
الاخيرة ايضا المسئلة الثانية العامي وهو ليس له اهلية الاجتهاد وان كان محصلا لبعض العلوم المعتبرة
في الاجتهاد يلزمه اتباع قول المجتهد والاخذ بقوله عند المحققين من الاصوليين ومنع من ذلك بعض
معتزلة البغداديين وقال لا يجوز ذلك الا بعد ان يتبين له صحة اجتهاده بدليله ونقل عن الجبائي انه
اباح ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات المخيرة والمختار انما هو المذهب الاول ويدل عليه النص
والاجماع والمعقول اما النص فقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وهو عام لكل المخاطبين فيجب
ان يكون عاما في السؤال عن كل ما لا يعلم بحيث يدخل فيه محل النزاع والا كان مشتركا لبعض ما لا يعلم بعينه
او لا بعينه الاول غير مأخوذ من دلالة اللفظ والثاني يلزم منه تخصيص ما فهم من معنى الامر بالسؤال
وهو طلب الفائدة ببعض الصور دون البعض وهو خلاف الاصل واذا كان عاما في الاشخاص وفي كل ما لا يعلم

بمعلوم فاوفى درجات قوله فاسئلوا الجواز وهو خلاف مذهب المخصوم واما الاجماع فهو انه لم يزل العامة
في التخابة والتابعين قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الاحكام الشرعية والعلماء
منهم يبادرون الى اجابة سؤالهم من غير اشارة الى ذكر الدليل ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير فكان اجماعا على
جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقا واما المعوقون فهو ان من ليس له اهلية الاجتهاد اذا حدثت به حادثة فرعية
اما ان لا يكون مستعدا لتعلمها وهو خلاف الاجماع من الفريقين وان كان مستعدا لتعلمها فاما بالنظر في الدليل
المثبت للحكم او بالتقليد الاول ممتنع لان ذلك مما يفضي في حقه وفي حق الخلق اجمع الى النظر في ادلة الحوادث
والاشتغال عن العبادة وتعطيل الصنائع والحرف وخراب الدنيا وتعطيل الحرث والنسل ودفع الاجتهاد والتقليد
راسا وهو من الحرج والاضرار المنفي بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وبقوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
وهو عام في كل حرج وضرار ضرورة كونه نكرة في سياق النفي بخلاف ما خالفناه في امتناع التقليد في اصول الدين
لما بيناه من الفرق في مسئلة امتناع التقليد في اصول الدين ولان الوقايع الحادثة الفقهية اكثر من ان تحاط كثرة
من المسائل الاصولية التي قيل فيها بامتناع التقليد فكان الحرج في ايجاب الاجتهاد فيها اكثر فيقينا فيما عدا
ذلك عاملين بقضية الدليل وهو عام في المسائل الاجتهادية وغيرها فان قيل ما ذكرتم معارض بالكتاب و
السنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والقول بالتقليد قول بما لا يعلم فكان
منهيا عنه وايضا قوله تعالى حكاية عن قوم انا وجدنا ابائنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وذكر ذلك في معرض
الذم فالتقليد والمذموم لا يكون جايزا واما السنة فما روي عنه ع انه قال طلب العلم فريضة على كل مسلم وقوله ع
اجتهد وانك مصيب او اخطئ له والنصان عاما في الاشخاص وفي كل علم وفايدة لان على وجوب النظر واما المعقول
فمن وجهين الاول ان العامي لو كان موصوفا بالتقليد لكان ممنوعا من ان يكون من ذلك مخطئا في اجتهاده وانه
كاذب فيما اخبر فيكون العامي مامورا باتباع الخطا والكذب وذلك على الشارع ممتنع الثاني ان الاصول
والفروع مشتركة في التكليف بها فلو جاز التقليد في الفرع لمن ظهر صدقه فيما اخبر به لجاز ذلك في الاصول
والجواب عن الاية الاولى انها مشتركة الدلالة فان النظر ايضا والاجتهاد في المسائل الاجتهادية قول بما
ليس بمعلوم ولا بد من سلوك احد الامرين ولبس فيما الاية دليل على تعيين امتناع احدهما كيف ويجب حملها على ما ذكرنا
فيما يشترط فيه العلم تقليدا لتخصيص العموم والايه من مواضعة ما ذكرناه من الادلة وعن الاية الثانية بوجوب
حملها على ذم التقليد فيما يطلب فيه العلم جمعا بينها وبين ما ذكرناه من الادلة وعن الثانية بوجوب حملها على ذم
التقليد فيما يطلب فيه العلم جمعا بينها وبين ما ذكرناه من الادلة وعن الاخيرة الاولى انه مقرون بالاجماع في
محل النزاع فان القائل فيه قايلان بان الواجب التقليد وقايل ان الواجب انما هو النظر والعلم فليس مطلوب
فيها اجماعا وعن الثاني لا نسلم دلالته على الوجوب على ما سبق تقريره وان دل على وجوبه لا جتهاد ولكنه لا عموم له

بالنسبة

بالنسبة الى كل مطلوب حتى يدخل فيه محل النزاع وان كان عاما بلفظه لكن يجب حمله على من له اهلية
الاجتهاد جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة وعن الوجه الاول من المعقول انه وان اجتهد العامي
فلا نامن وقوع الخطاء منه بل هو اقرب الى الخطاء لعدم اهلية والمجتهد يكون مشتركا وعن الوجه الثاني
ما سبق من الفرق **المسئلة الثالثة** القائلون بوجوب الاستفتاء على العامي اتفقوا على جواز استفتائه
لمن عرفه بالعلم واهلية الاجتهاد والعدالة بان يراه منتصبا للفتوى والناس متفقون على سوالهم الاعتقاد
فيه وعلى امتناعه فيمن عرفه بالضد وتوقفوا في جواز الاستفتاء من لم يعرفه بعلم ولا جهالة
والحق امتناعه على مذهب الجمهور وذلك لانه لا يامن ان يكون حال السؤال كحال السائل في العامية الملازمة
من قبول القول ولا يخفى ان احتمال العامية قايم بل هو راجح احتمال صفة العلم والاجتهاد نظرا الى ان الاصل
عدم ذلك والحال ان الغالب لزوم العلم وان الراجح من جهلنا حاله تحت الغالب الحقيقي على الظن ولهذا امتنع قبول
قول المدعي الرسالة وقبول قول الراوي والشاهد اذا لم يقم دليل على صدقه فان قيل اذا لم يعرف الاصل العامي
السائل عدالة المفتي فلا يخلو اما ان يقال انه يجب عليه البحث عن عدالته او لا يجب فان قيل بالاول فهو خلاف
ما الناس عليه في العادة من غير نكير وان قيل بالثاني فلا يخفى ان احتمال عدم العدالة مقاوم لاحتمال العدالة وعند
ذلك نا احتمال صدقه فيما يخبر به مقاوم لاحتمال كذبه وعند ذلك اما ان يلزم من جواز الاستفتاء مع الجهل بالعدالة
جوازه مع الجهل بالعلم او لا يلزم فان لم يلزم فالفرق وان لزم فهو المطلوب قلنا لا نسلم جريان العادة بما ذكرتم
عند ارادة الاستفتاء وعلى هذا فلا يعرف السؤال عن العدالة بما يغلب على الظن من قبول قول عدل وعدلين
وان سلمنا انه لا يحتاج الى البحث عن ذلك فالفرق ظاهر وذلك لان الغالب من حال المسلم ولا سيما المشتهر بالعلم
والاجتهاد انما هو العدالة وهو كاف في افادة الظن ولا كذلك باقي العلماء لانه ليس الاصل في كل انسان ان يكون
عالما مجتهدا والغالب ذلك ايضا **المسئلة الرابعة** اذا استفتى العامي عالما في مسئلة فافتاه ثم حدث
مثل تلك الواقعة فهل يجب على المفتي ان يجتهد لها ثانيا ولا يعتمد على الاجتهاد الاول اختلفوا فيه فمنهم
من قال لا بد من الاجتهاد ثانيا لاحتمال ان يتغير اجتهاده ويطلع على ما لم يكن اطلع فيه اولى ومنهم
من قال لا حاجة الى اجتهاد اخر لان الاصل عدم اطلاعه على ما لم يطلع عليه اولا والمختار انما هو التفصيل
وهو انه اما ان يكون ذاكرا للاجتهاد الاول او لم يكن ذاكرا له فان كان الاول فلا حاجة الى اجتهاد اخر
كما لو اجتهد في الحال وان كان الثاني فلا بد من الاجتهاد لانه في حكم من لم يجتهد **المسئلة** الخامسة اختلفوا
فانه هل يجوز خلو عصر الاعصار عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى اليه فمنع منه قوم كالحنابلة وغيرهم
وجوزه اخرون وهو المعتمد وذلك لانه لو امتنع لامتنع اما لذاته محال عقلا وان كان الثاني فالاصل عدمه
وعلى مدعيه بيانه فان قيل دليل امتناعه النص والمعقول اما النص فقوله ع لا تزال طائفة من امتي على

الحق حتى يأتي امر الله وحتى يظهر الدجال وايضا ما روي عنه ع انه قال واشوقاه الى اخواني قالوا اولسنا
اخوانك فقال انتم اصحابي واخواني قوم يأتون بعدي يؤمنون بي ولم يروني بيننا من شاهد الى شاهد ويحملون اذا
انسى الناس وايضا قوله ع العلماء ورثة الانبياء واحاديث الامم بالوراثة هذه الامة واحاديث الانبياء الارث
العلم عنه بين هذه الامة واما المعقول فمن وجهين الاول ان اتفاقه في الذين والاجتهاد فيه فرض على
الكفاية بحيث اذا اقتصر الكل على تركها عموا ولو جاز خلو العصر عن يقوم به لزم اتفاق اهل العصر على الخطاء وهو
ممتنع للاسبق الثاني ان طريق معرفة الاحكام الشرعية انما هو الاجتهاد فلو خلا العصر عن مجتهد يكون الاستناد اليه
في معرفة الاحكام افضى الى تعطيل الشريعة وانتفاء الاحكام وذلك ممتنع لانه على خلاف عموم ما سبق من النصوص
والجواب تجاذب من النصوص انها معارضة بما يدل على نقيضها في ذلك قوله ع بعثت بالسلام غريبا وسيعود كما
بدأ وقوله ع ان الله لا ينتزع العلم انتزاعا ولكن يقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤسا جهالا فسئلوا
فافتوا بغير علم فضلوا واضلوا وقوله ع تعلموا الفرائض وعلموها الناس فانها اول ما ينسى وقوله ع لتركبن سنن من كان
قبلكم حذو القذة بالقذة وقوله ع خير القرون القرن الذي انا فيه الذي يليه ثم يفشو الكذب حتى ان الرجل
لا يعلم انه يكذب واذا تعارضت النصوص سلمنا ما ذكرناه من الدليلين ولا ما ذكروه من الوجه الاول من المعقول
فجوابه ان يقال متى يكون النفقة والتفقه للاجتهاد فرضا على الكفاية في كل عصر ممن سبق من المجتهدين الى العصر
الاول بالعلة الاولى المطلب على الظن واذا لم يكن الاول ممنوع والثاني مسلم ولكن لا نسلم امتناع ذلك وهذا هو
الجواب عن الوجه الثاني من المعقول ايضا **المسئلة** السادسة من ليس بمجتهد هل يجوز له الفتوى
بمذهب غيره من المجتهدين كما هو المعتاد في زماننا هذا اختلفوا فيه فذهب ابو الحسين البصري وجماعة
من الاصوليين الى المنع من ذلك لانه انما يسأل العامي عنده لا عما عند غيره ولانه لو جازت الفتوى بطريق الحكاية
عن مذهب الغير لجاز ذلك للعامي وهو محال مخالف للاجماع ومنهم من جوزه اذا ثبت ذلك عنده بنقل عن
يوثق بقوله والمختار انه ان كان مجتهدا في المذهب بحيث يكون مطلقا على ما خذ المجتهد المطلق الذي
يقلده وهو قادر على التفريع على قواعد امامه واقواله متمكن من الفرق والجمع والنظر والمناظرة في ذلك
كان له الفتوى تعيينا له عن العامي ودليله على انعقاد الاجماع من اهل كل عصر على قول مثل هذا النوع من
الفتوى وان لم يكن كذلك فلا **المسئلة** التاسعة اذا حدث للعامي حادثة واراد الاستفتاء عن حكمها فاما
ان يكون في البلد مفت واحد واكثر فان كان الاول وجب عليه الرجوع اليه والاخذ بقوله وان كان الثاني
فقد اختلف الاصوليون فمنهم من قال لا يتعين منهم حتى ياخذ بقوله من شاء منهم بل يلزمه الاجتهاد واعتبار
المفتين في الاورع والاديب والاعلم وهو مذهب احمد بن حنبل وابن شريح والقفال من اصحاب الشافعي وجماعة
من الفقهاء والاصوليين مصيرا منهم الى ان قول المفتي اما بان يتحفظ من كل باب من الفقه مسائل

وتعرف

وتعرف اجوبتها وسيأتي عنها في اجابة او كان اكثر اصابة اتبعه او بان يظهر ذلك بالشهرة والتسامع فان
طريق معرفة هذه الاحكام انما هو الظن والظن في تقليد الاعلم والاديب اقوى فكان المصير اليه اولى وذهب
القاضي ابو بكر وجماعة من الاصوليين والفقهاء الى التخيير والسؤال لمن شاء من العلماء وسواء تساووا
او تفاضلوا وهو المختار ويدل على ذلك ان الصحابة كان فيهم الفاضل والمفضول من المجتهدين فان الخلفاء
الاربعة كانوا اعرف بطريق الاجتهاد من غيرهم ولهذا قال ع عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي
عضوا عليها بالنواجذ وقال ع اقتدوا على ابي بكر وعمر وقال ع خذوا ثلثي دينكم من حميرا وقال ع خذوا معاذ بن جبل وكان فيهم العلم
ومع فرض اتباع المجتهدين والاخذ بقولهم لا عين ومع ذلك لم ينقل عن احد من الصحابة والسلف تكليف
العوام الاجتهاد في اعيان المجتهدين ولا انكر احد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود الافضل ولو كان
ذلك غير جائز لما جاز من الصحابة التطابق على عدم انكاره والمنع منه ويتأيد ذلك بقولهم اصحابي كالنجوم
بأيهم اقتديتم اهتديتم ولولا اجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصم اولى **المسئلة** الثامنة
اتباع العامي لبعض المجتهدين في حكم حادثة وعمله بقوله فيها اتفقوا على انه ليس له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعينه الى
غيره وهل له اتباع غير ذلك المجتهد في حكم آخر اختلفوا فيه فمنهم من منع ومنهم من اجازه وهو الحق نظرا الى
ما وقع عليه اجماع الصحابة من تسويغ استفتاء العامي لكل حاكم في مسئلة وانه لم ينقل عن احد من السلف انه حجر على
العامة في ذلك ولو كان ذلك ممتنعا لما جاز من الصحابة اهماله والسكوت عن الانكار عليه ولان كل مسئلة لها
حكم نفسها فكلام سيعيد الاول للاتباع في المسئلة الاولى لا يعيد سؤاله فكذلك في المسئلة الاخرى واما اذا عين
العامي مذهبا معينا كمذهب الشافعي وابي حنيفة او غيره وقالا انا على مذهبه وملتزم له فهل له الرجوع الى الآخر
بقوله عنه في مسئلة من المسائل اختلفوا فيه فجوزه قوم نظرا الى التزامه لمذهب معين غير ملزم له ومنع من
ذلك آخرون لانه التزامه المذهب صار لازما له كالو التزم مذهبه في حكم حادثة معينة والمختار انما هو
التفصيل وهو ان كل مسئلة من مذهب الاول اتصل عمله فليس له تقليد الغير فيها وما لم يتصل عمله بها فلا مانع
من اتباع غيره فيها **القاعدة** الرابعة في الترجيحات وتشتمل على مقدمة وبابين المقدمة في بيان معنى
الترجيح ووجوب العمل بالراجح ومعانيه الترجيح اما الترجيح فعبارة عن اقتران احد الصالحين للدلالة على
المطلوب مع معارضهما بما يوجب العمل به واهمالا الآخر فقولنا اقتران احد الصالحين للدلالة على المطلوب مع
معارضهما بما يوجب العمل به واهمال الآخر خرج ليس بصالحين للدلالة او احدهما صالح والآخر ليس بصالح فانه لا ترجيح
انما يكون مع تحقق التعارض ولا تعارض مع عدم الصلاحية للامرين او احدهما وقولنا المتعارضان احتراز عن
الصالحين الذين لا تعارض بينهما فانه الترجيح انما يطلب عند التعارض لا مع عدمه وهو عام للمتعارضين مع التوافق
في الاقتضاء كالعلل المتعارضة في اصل القياس كما يأتي والمتعارضين مع التنافي في الاقتضاء كالادلة المتعارضة

في الصور المختلف فيها نفيا واثباتا وقولنا ما يوجب العمل باحدهما والمال الاخر احترازا عما اختص به احد
الدليلين عن الاخر من الصفات الذاتية والعرضية ولا مدخل له في التقوية والترجيح واما العمل بالدليل
الراجح واجب عند كل عليه ما نقل وعلم من اجماع الصحابة والسلف في الوقائع المختلفة على وجوب التقديم الراجح
من الظنين وذلك كتقديم خبر عائشة في النقاء المختلفين على خبر ابي هريرة في قوله انا الماء من الماء وما روت
عن النبي انه يغسل جنابة هو صائم على ما رواه ابو هريرة من قوله من اصبح جنبا فلا صوم له لكونها اعرف بحال
النبي وكانوا لا يعدلون الى الادنى والا قيسة الا بعد البحث عن التصريح والياس منها ومن تتبع في احوالهم
ونظر في وقائع اجتهاداتهم علم علما لا يشك به ريب انهم كانوا يوجبون العمل بالراجح من الظنين دون اضعفهما
ويدل على ذلك ايضا تقديم التيمم حين بعثه الى اليمن تاضيا على ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض كما سبق
تقريره غير مرة ولانا اذا كان احد الدليلين راجحا بالعقلاء يوجبون بعقولهم العمل بالراجح والاصل فيه بالتقريرات
شرعية منزلة التقريرات العرفية ولهذا قال ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فان قيل ما ذكرتم
معارض بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار مطلقا من غير تفصيل وانتم
قولهم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر بحال الترجيح قوله ظاهر فيما نحن العمل به واما المعقول فهو ان
الامارات الظنية المتعارضة لا تزيد على البينات المتعارضة والترجيح غير معتبر في البينات حتى انه لا يقدم
شهادة الاربعة على شهادة الاثنين قلنا اما الاية فغايتها الامر بالنظر والاعتبار وليس فيها ما ينافي العمل
بموجب العمل بالترجيح فان ايجاب احد الامرين لا ينافي ايجاب غيره واما الخبر فيدل على جواز العمل بالظاهر و
الظاهر هو ما ترجح احد طرفيه على الاخر مع وجود الدليل الراجح فالمرجوح المخالف له لا يكون راجحا من جهة كونه
للراجح فلا يكون ظاهرا فيه واما المعقول فلا نسلم امتناع الترجيح في باب الشهادة بل عندنا يقدم قول الاربعة
على قول الاثنين على راي لنا وان سلمنا انه لا اعتبار بالترجيح في باب الشهادة فانما كان لانه لا تاثير في ذلك انما
هو اجماع الصحابة وقد اختلف منهم اعتبار ذلك في باب تعارض الادلة دون باب الشهادة واما ما فيه الترجيح
فهو طرق الموصلة الى المطلوبات وهي تنقسم الى قطعي وظني اما القطعي فلا ترجيح فيه لان الترجيح لا بد وان
يكون موجبا لتقوية احد الطرفين المتعارضين على الاخر والمعلوم المقطوع به غير قابل للزيادة والنقصان
فلا يطلب فيه الترجيح ولان الترجيح انما يكون بين متعارضين وذلك غير متصور في القطعي لانه اما ان يعارضه
قطعي او ظني لا اول لاستحالة العمل بهما معا اما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين في الاثبات او امتناع العمل بهما وهو جمع
بين النقيضين في النفي او العمل باحدهما دون الاخر ولا اولوية مع التساوي والثاني ايضا محال لامتناع ترجيح الظني
على القطعي وامتناع طلب الترجيح في القاطع كيف وان الدليل القاطع لا يكون في مقابلته دليل صحيح فلم يبق سوى
الطرق الظنية والطرق الظنية منقسمة الى شرعية وعقلية وليس من غرضنا بيان العقلية بل الشرعية

وهي اما ان تكون موصلة الى الظن بامر مفرد وهي المحدود او الظن بامر مركب وهي الادلة الشرعية من الكتاب والسنة
والاجماع والقياس والاستدلال كما سبق تحقيقه فلنرسم في الترجيحات كل واحد من الطريقين بابا

الباب الاول في ترجيحات طرق الموصلة الى التصديقات الشرعية والتعارض اما ان يكون بين منقولين
او معقولين او منقول ومعقول فلنرسم في كل واحد منها **القسم الاول** في التعارض الواقع بين
منقولين والترجيح بينهما منه ما يعود الى السند ومنه ما يعود الى المتن ومنه ما يعود الى المعاد ومنه ما
يعود الى خارج واما ما يعود الى السند فمنه ما يعود الى الراوي ومنه ما يعود الى نفس الرواية ومنه ما يعود الى المروي
ومنه ما يعود الى المروي عنه فاما ما يعود الى الراوي فمنها ما يعود الى نفسه ومنها ما يعود الى تزكيته واما ما يعود
الى نفس الرواية فترجيحات الاول ان يكون رواية احدهما اكثر من رواية الاخر فاروايته اكثر تكون مرجحا خلافا للكرخي
لانه يكون اغلب على الظن من جهة ان احتمال وقوع الغلط والكذب على العدد الاكثر ابعد من احتمال وقوعه
في العدد الاول ولان مخبر كل واحد من الجماعة يفيد الظن ولا يختلف الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت
اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع ولهذا فانه لما كان حد الزنا واجب بالزنى من كل واحد من الشهود واكدها حد الشهادة
عليه اكثر عددا من غيره وان ابا بكر لم يعمل بقول ذي اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت حتى اخبره بذلك ابو بكر وعمر
ولم يعمل ابو بكر بخبر المغيرة في ارث الجدة اظهر بعد السدس حتى اخبره محمد بن سلمة ولم يعمل عمر بخبر ابي موسى
حتى اعتضد بخبر ابي سعيد الخدري الثاني ان يكون راوي احد الخبرين مشهورا بالعدالة والثقة بخلاف
الاخر وانه اشهر بذلك فروايته مرجحة لان سكون النفس اليه اشد والظن يقوى له اقوى الثالث ان يكون
احد الراويين اعلم واضبط من الاخر او ادرج واتقن فروايته ارجح لانها اغلب على الظن الرابع ان يكون احد الرواة
حالة رواية ذاكرا للرواية عن شيخه غير معتمد في ذلك لنسخة سماعه او خط نفسه بخلاف الاخر فهو ارجح
لانه يكون ابعد عن السهو والغلط الخامس ان يكون احد الروايتين قد عمل بما روى والاخر خالف ما روى فمن لم
يخالف روايته اولى لكونه ابعد عن الكذب بل هو اولى من رواية من لم يظهر منه العمل برواية السادس
ان يكون مرسلا وقد عرف من احد الروايتين انه لا يروي عن غير العدل كابن المسيب ونحوه بخلاف الاخر
فروايته الاول تكون اولى السابع ان يكون راوي احد الخبرين مباشرا لما رواه والاخر غير مباشر فروايته المباشر
تكون اولى لكونه اعرف بما روى وذلك كرواية ابي رافع ان النبي نكح ميمونة وهو حلال فانه يرجح على رواية
ابن عباس انه نكحها وهو حرام لان ابا رافع كان هو السفير بينهما والقائل نكاحها عن رسول الله الثامن ان
يكون احد الروايتين هو صاحب القصة كما روت ميمونة انها تزوجت رسول الله ونحن حلالان فانها تقدم
على رواية ابن عباس لكونها اعرف بحال العقد من غيرها لكونها هي المباشرة اهتمامها به حلالا للحرجان من صاحب ابن حنيفة
التاسع ان يكون احد الراويين اقرب الى النبي حالة سماعه من الاخر فروايته تكون اولى وذلك كرواية ابن عباس

التهم فانها مقدمة على رواية من روى انه قرن لانه ذكر انه كان تحت ناقته حين لقى النبي وانه سمع
احواله بالاوراد والعاشر اذا كان احد الرواة بين مركبا والصحابة والاخر من صغارهم فرواية الكبار ارجح لان الغالب
انه يكون اقرب الى التهم خالية السماع لقوله ليبلغ منكم اولى الاحلام والنهى فلان محافظة على منصبها
بي جدا التحرز عن الكذب اكثر من الصغير ما محا عشر اذا كان احد الراويين متقدم الاسلام على الراوي الاخر
فرواية متاولى اذهى غلب على الظن لزيادة اصالة في الاسلام وتحوزه فيه الثالث عشر ان يكون الراويين فقيها والاخر غير
فقيه او هو افقه او اعلم بالعربية فحينئذ يكون مرجحا لكونه اعرف بما يرويه لتميزه بين ما لا يجوز الثالث عشر ان يكون احد
الراويين اظهر واذكى واكثر يقظة من الاخر فرواية اولى لكثرة ضبطه الرابع عشر ان يكون احد الراويين بعد رواية
عن حفظ والاخر عن كتاب فالراوي عن الحفظ اولى لكثرة ضبطه الخامس عشر اذا كان احد الراويين مشهور النسب
بخلاف الاخر فرواية اولى لان احترازه عما يوجب نقص منزلة الشهرة يكون اكثر السادس عشر اذا كان في رواة احد
الخبرين من يلقب اسمه باسم بعض الضعفاء بخلاف الاخر فالذي لا يلتبس اسمه اولى لانه اغلب على الظن السابع عشر
ان يكون احد الراويين قد تحمل رواية في زمن الصبي والاخر في زمن بلوغه فرواية البالغ اولى لكثرة ضبطه وما
يعود الى التزكية فمن صفات الاول ان يكون تزكية احد الراويين اكثر من الاخر او ان يكون المزكي له اعدل وما في
من الاخر فرواية مرجحة لانها اغلب على الظن الثاني ان يكون تزكية احدهما صريح المقال والاخر بالرواية عنه او
بالعمل بروايته او الحكم بشهادته فرواية من تزكية بصريح المقال مرجحة على غيرها لان الرواية قد تكون عن ليس
بعدل وكذا العمل بما يوافق الرواية والشهادة قد يكون بغيرها وهو موافق لها ولا يكون ذلك بها واذا كان
التزكية بصريح المقال الثالث ان يكون تزكية احد الراويين بالحكم بشهادته والاخر بالرواية عنه فرواية المعمول
بشهادته اولى لان الاحتياط في الشهادة فيما يرجع الى حكام حرج والتعديل اكثر منه في الرواية والعمل بها وهذا
قبلت رواية الواحد والمراة دون شهادتهما وقبلت رواية الفرع مع انكار الاصل لها بعض الاداء عند ذكر الاصل
مخالف الشهادة الرابع ان تكون تزكية احدهما بالعمل بروايته والاخر بالرواية عنه فالاول ارجح لان الخاتب
من العدل انه لا يعمل بروايته غير العدل وكذلك في الرواية لان كثيرا ما يروي العدل عن لو سئل عنه لجرحه
او توقف في حاله وبالجملة فاحتمال العمل برواية غير العدل اقل من احتمال الرواية عن غير العدل واحتمال العمل
بدليل غيره وان كان قائما الا انه بعيد بعد البحث التام مع عدم الاطلاع عليه واما يعود الى نفس الرواية فمن صحاح
الاول ان يكون احد الخبرين متواترا والاخر احادا فالمتواتر ليتقدم ارجح من الاحاد لكونه مظنونا الثاني ان يكون
احد الخبرين مسندا والاخر مرسلا فالمسند اولى لتحقق المرتبة بروايته والمجهل براوي الاخر ولهذا تقبل شهادة الفرع
اذا عرف شاهد الاصل ولا تقبل اذا اشهد مرسلا فان قيل الراوي اذا كان عدلا ثقة وارسل الخبر فالغالب انه لا يكون
الا مع الجزم بعدالة من روى عنه والا كان ذلك تلبيسا على المسلمين وهو يعيبه في حقه وهذا بخلاف ما اذا ذكر

المروي عنه فانه غير جازم بعدالته فكان المرسل اولى قلنا التلبيس انما يلزم من روايته عن لم يذكره اذا لم يكن
في نفس الامر عدلا ان لو وجب اتباعه في قوله وانما يجب اتباعه في قوله ان لو ظهرت عدالة الاصل وهو دور كيف
وانه لو كان ذلك تعديلا عنه لكان غير مقبول لكونه تعديلا مطلقا وان كان مقبولا فانما يقبل اذا كان مضافا الى
شخص معين لم يرفض وانما اذا كان غير معين فلا احتمال ان يكون بحيث لو عينه لاطلعنا من حاله على فسق
قد جهله الراوي فيه لو كان تعديلا مقبولا الا انه اذا كان مذكورا اشهر والحال وقد عدل بمثل ذلك التعديل
او علامته كان قبول قوله اولى واغلب على الظن وعدم جزم الراوي بعدالة المروي عنه اذا كان مصرحا به
جزمه بعدالة من سكت عن ذكره بعد ان ظهر تعديل المتعدد بتعديل غيره لا يكون موجبا للترجيح بل من ظهرت
عدالته بطريق متفق عليه يكون اولى من ظهرت عدالته بطريق مختلف فيه الثالث ان يكون احد الخبرين مرسل
التابعين والاخر من مراسيل تابعي التابعين فاهو من مراسيل التابعين اولى لان الظاهر من التابعي انه لا يروي
عن غير الصحابي وعدالة الصحابي بما ثبت من ثناء الله عليهم وتزكية لهم في ظواهر الكتاب والسنة اغلب على الظن
من العدالة في حق غيرهم من المتاخرين ولهذا قال خير القرون القرن الذي انا فيه وقال اصحابي كالنجوم بايهم
اقتديتم اهتديتم وما يرد مثل ذلك في حق غيرهم الرابع ان يكون احدهما مصنفا وطريق ثبوت الاخر الشهرة مع عدم
التكرار والاسناد الى الكتاب من كتب المحدثين فالمصنف اولى لكونه اغلب على الظن اما بالنسبة الى طريق الاول فظاهر
في عدم التكرار حذرا من التلبيس وعدم رواية العدل واما بالنسبة الى الطريق الثاني فلانه اسلم عن الغلط والتلبيس وابعد
عن التبديل والتصحيف الخامس ان يكون احدهما ثابتا بطريق الشهرة والاخر بالاسناد الى كتاب من كتب المحدثين
فالمسند الى كتب المحدثين اولى من جهة ان احتمال نظرة الكتب الى ما دخل في صنعة المحدثين وان لم يكن
من كتبهم المشهورة بهم والمنسوبة اليهم ابعد من احتمال نظرة الى ما اشتهر وهو غير منسوب اليهم ولهذا
فان كثيرا ما اشتهر مع كذب به ورد المحدثين له السادس ان يكون احدهما مسندا الى كتاب موثوق بصحته كصحيح
البخاري والاخر مسند الى كتاب غير مشهور بالصحة ولا بالتسمية كسنن ابي داود ونحوها فالمسند الى كتاب مشهور
بالصحة اولى السابع ان يكون رواية احدهما بقراءة الشيخ عليه والاخر بقراءته على الشيخ او باجازته
او مناولته له او الحفظ في كتاب فالرواية فيه بقراءة الشيخ ارجح لانه ابعد عن غفلة الشيخ عما يرويه
الثامن ان يكون رواية احدهما بالمناولة والاخر بالاجازة فالمناولة اولى لان المناولة عين كافية وهي ان يقال
خذ من هذا الكتاب مما لم يقل معه وحدثت به عني فقد سمعته من فلان وعني ذلك فيكون اجازة ومناولة
والاجازة تكون راجحة على رواية خط في الكتاب لان الخطوط قد تشتبه ولا احتمال في شبهة تلفظه بالاجازة
اليه وكذلك لو قال الشيخ هذا خطي فالاجازة تكون اولى لان دلالة لفظ الشيخ على رواية عني روى عنه اظهر
من دلالة خطه عليها واذا كانت الاجازة اولى من الرواية عن الخط والمناولة اولى من الاجازة كانت المناولة

اولى من الاجازة كانت المناولة اولى من الرواية عن التاسع ان يكون احدهما مخبرين اعلا اسنادهما من الاخر
فيكون اولى لانه كلما قلت الرواة كان ابعد عن احتمال الغلط والكذب العاشر ان يكون احد المخبرين قد
اختلف في كونه موقوفا على الراوي والاخر متفق على رفعه الى النبي م فالمتفق على رفعه اولى لانه اغلب
على الظن المحادي عشر ان يكون رواية احد المخبرين بلفظ التهم والاخر بمعناه فرواية اللفظ اولى لكونها
اضبط واغلب على الظن بقول الرسول الثاني عشر ان تكون احدى الروايتين بسماع من عين حجاب والاخرى
مع الحجاب وذلك كرواية القسم بن محمد عن عائشة من عين حجاب لكن فيها قصة له ان يزيح اعتقت وكان
زوجها عبدا فانها تقدم على رواية اسود عنها ان زوجها كان حرا لسماعه عنها مع الحجاب لان الرواية
من عين حجاب شاركت الرواية مع الحجاب في السماع وزادت بتيقن عين المسموع منه الثالث عشر اذا
كانت احدى الروايتين فما خلفت دون الاخرى فانهما لا اختلاف فيها اولى لبعدها عن الاضطراب واما
الملروي فترجيحات الاولى ان تكون رواية احد المخبرين عن سماع من النبي م والاخرى عن كتاب رواية السماع اولى
لبعدها عن تطرق التصحيف والغلط الثاني ان تكون احدى الروايتين عن سماع من النبي م والاخرى في مجلسه
او زمانه خارجا او سكت عنه فرواية السماع اولى لكونها ابعد عن غفلة النبي م وذهوله وعلى هذا يكون الرواية
خارجا في مجلسه وسكت عنه اولى مما جرى في زمانه خارجا عن مجلسه الثالث ان يكون احد الروايتين عاجزة
مع التسكوت عنه في الرواية الاخرى فاجزة اعظم يكون ارجح لكون التسكوت عنه اغلب على الظن من تقرير الشارع
ان تكون احدى الروايتين عن صيغة النبي م والاخرى عن فعله فرواية الصيغة تكون ارجح لقوة دلالتها وصف الفعل
ولهذا ان من خالف في دلالة الفعل وجوازا لاحتجاج به لم يخالف في الصيغة ولان ما لا يفعله النبي م الى الاختصاص
به اقرب من اختصاصه بمدلول الصيغة ولان تطرق الغفلة الى الانسان في فعله اكثر منها في كلامه ولهذا قلما
يتكلم الانسان بخلاف الفعل الخامس ان يكون احدهما خبرا حدوديا تم به البلوى بخلاف الاخر فانه لم تتم به البلوى
اولى لكونه ابعد عن الكذب من جهة ان تفرد الواحد بنقل ما تم به البلوى مع توفر الدواعي على نقله قريب من الكذب
وذلك لكون تفرد بنقل مثل الملك في وسط السوق يشهد من يخلف ولهذا كان مملكة فيه ومتفقة على مقابله واما
ما لا يعم البلوى عنه فترجيحات الاولى ان تكون احد الراويين قد روى عنه انكر رواية عنه كما في حديث
الازهري بخلاف الراوي الاخر فانه لم يقع منه انكار المروي عنه يكون ارجح لكونه اغلب على الظن الثاني ان
تكون في احد المخبرين قد انكر رواية الفرع عنه انكار نسيان ووقوع الاخر انكار تكذيب وجحود فالاولى
اولى لان غلبة الظن بالرواية عنه اكثر من غلبة الظن بالنافي واما الترجيحات العائدة الى المروي فمنها ان
يكون احدهما امرا والاخر نهيا والنهي من حيث هو نهي مرجح على الامر لثلثة اوجه الاول ان الطلب فيه التردد
اشد ولهذا لو قدر كل واحد منهما فان اكثر من قال بالخروج عن عهدة الامر بالفعل قرع واحدة فارغ في النهي

الثاني

الثاني ان محال النهي وهو تردده بين التحريم والكراهة لا غير اقل من محامل الامر لتردده بين الوجوب والندب
والاباحة على بعض الاراء الثالث ان الغالب من النهي طلب دفع المفسدة ومن الامر طلب تحصيل المصلحة واهتمام
العقلاء بدفع المفاسد اكثر من اهتمامهم بتحصيل المصالح الترجيح الثاني ان يكون احدهما امرا والاخر مبيحا فالامر
وان يرجح على المبيح نظرا الى انه ان محل به لا يفوت مخالفة المبيح وكذلك بالعكس لاستواء طرفي المباح والترجيح
جانب المامور به الا ان المبيح يترجح على الامر من اربعة اوجه الاول ان مدلول المبيح متحد ومدلول الامر متعدد
كما سبق تقريره فكان اولى الثاني ان غاية ما يلزم من العمل بالمبيح تاويل الامر بصرفه عن حمله على الظاهر الى المحل
البعيد والعمل بالامر يلزم منه تعطيل المبيح بالكلية والتاويل اولى من التعطيل الثالث ان المبيح قد يعمل
بمقتضاه على تقديرين على تقدير مساواة الامر ورجحانه والعمل بمقتضى الامر متوقف على الترجيح ومانع العمل به
على تقديرين يكون اولى تما لا يتم العمل به الا على تقدير واحد الرابع ان العمل بالمبيح بتقديرين يكون الفعل مقصودا
مقصودا للمكلف لا يختل لكونه مقدورا له والعمل بالامر يوجب الاخلال بمقصود الترك وبتقدير يكون الترك مقصودا
له الترجيح الثالث ان يكون احدهما امرا والاخر خبرا فالخبر يكون ارجح لثلثة اوجه الاول ان مدلول الخبر متحد
بخلاف الامر على ما سبق فكان اولى لبعده عن الاضطراب والثاني ان الخبر اقوى في الدلالة ولهذا امتنع نسخه على بعض
الاراء بخلاف الامر الثالث ان العمل بالامر يلزمه محذور والكذب في الخبر من كلام الشارع وهو فوق المحذور اللازم
من فوات مقصود الامر فكان الخبر اولى الترجيح الرابع ان يكون احدهما نهيا والاخر مبيحا فالمبيح يكون مقدما على النهي
في الامر الخامس ان يترجح الخامس ان يكون احدهما نهيا والاخر خبرا فالخبر مقدم على النهي لما عرف في الامر ايضا السادس
ان يكون احدهما صيغة والاخر خبرا فالخبر مقدم لما سبق في الوجه الثاني والثالث فالامر اذا عارضه الخبر السابع ان يكون
لفظ احدهما مشتركا والاخر غير مشترك بل يتحد المدلول فالاتفاق مدلوله اولى لبعده عن الخلل الثامن ان يكون مدلول احدهما
حقيقيا والاخر مجازيا فالحقيقي اولى لعدم افتقاره الى القرينة المخلة بالتفاهم التاسع ان يكونا مشتركين الا ان مدلول
احدهما اقل من مدلولات الاخر فالاول اولى لقلة اضطرابه وقربه باستعماله فيما هو المقصود منه العاشر ان يكون مجازيا
الا ان احدهما منقول مشهور في محل التجوز كلفظ الغائط بخلاف الاخر فالمنقول اولى لعدم افتقاره الى القرينة
الحادي عشر ان يكون مصحح للتجوز في احدهما اظهر واشهر من الاخر فهو اولى الثاني عشر ان يكون لفظا احدهما مشتركا
والاخر مجازا غير منقول وقد ذكرنا ما يستحقه كل واحد منهما من الترجيح في الامر بطريق الاستقصاء فعليك
باعتباره والتفات اليه الثالث عشر ان يكونا حقيقتين الا ان احدهما اظهر واشهر فالاشهر يرجح الرابع عشر
ان يكون احدهما حقيقتين متفقا عليهما والاخرى مختلفا فيها فالمتفق عليه اولى لانه اغلب على الظن الخامس عشر
ان يكون دلالة احدهما غير محتاجة الى اضمار والاخر بخلاف الاخرى فالذي يحتاج الى ذلك اولى لقلة اضطرابه
السادس عشر ان يكون احدهما يدل على مدلوله بالوضع الشرعي والاخر بالوضع اللغوي وكل واحد منهما مستعمل

في الشرع فحينئذ يظهر ان العمل بالوضع اللغوي يكون اولى لانه من لسان الشارع مع كونه مقررا للوضع اللغوي
وما هو عرفه ومصطلحه وان كان من لسانه الا انه مغير للوضع اللغوي فلا يخفى ان العمل بما هو لسان الشارع
من غير تغيير اولى من العمل بما هو من لسانه مع التغيير ولانه اجمل عن الخلاف وهذا بخلاف ما اذا
اطلق لفظا واحدا فكان له مدلول لغوي وقد استعمله الشارع في معنى اخر وصار عرفا له فانه مهما اطلق
الشارع ذلك اللفظ يجب تنزيله على عرفه الشرعي دون اللغوي لان الغالب من الشارع انه اذا اطلق لفظا
وله مرجع في عرفه انه لا يريد به غيره التاسع عشر ان يكون العمل باحدهما يلزم منه مجمع بين مجازين والاخر
لا يلزم منه غير مجاز واحد اولى لانه ابعد عن الاضطراب واقرب الى الاصل الثامن عشر ان يكون احدهما لا على سطرين
من وجهين او اكثر والاخر لا يدل الا من جهة واحدة فالذي كثرت جهة دلالته اولى لانا غلبنا على الظن التاسع
ان تكون دلالة احدهما مؤكدة دون الاخرى فالمؤكدة الاولى لانه اقوى دلالة واغلب على الظن وذلك كما في قوله
فنكاحها باطل العشرون ان تكون دلالة احدهما على مدلوله بطريق المطابقة والاخر بدلالة الالتزام فدلالة المطابقة
اولى لانفا ضبط الحادي والعشرون ان يكونا دالين بجهة الاقتضاء لان العمل باحدهما في مدلوله خروج عن
المتكلم او لغرورة وقوع الملفوظ به عقلا والاخر لغرورة وقوع الملفوظ به شرعا كما سبق تعريفه وما سبق فقد عليه
صدق المتكلم او وقوع الملفوظ شرعا كما سبق تعريفه عقلا اولى نظرا الى بعد الخلف في كلام الشارع وامتناع مخالفة
للعقول وقرب المخالف في الشروع الثاني والعشرون ان يكونا دالين بجهة التنبيه والايماء لان احدهما لو لم يقدر
كون المذكور معه كان ذكره عبثا وحشوا والاخر من قبيل ما رتب فيه الحكم على الوصف بقاء التعقيب فانه
لو لم يقدر التعليل به كان ذكره عبثا اولى من الاخر نظرا الى ان محذور العبث في كلام الشارع والغاية اشد
من محذور المخالفة كدلالة عرفنا الفاء التعليل ما كان تاويلها بغير السببية بل هو اولى من سائر انواع التنبيه
والايماء لما ذكرناه من زيادة المحذور وما دل على العلية بقاء التعقيب لظهورها مقدم على ما عداه
من باقي انواع اقسام التنبيه والايماء الثالث والعشرون وان يكونا دالين بجهة المفهوم الان احدهما من
قبيل مفهوم المخالفة والاخر من قبيل مفهوم الموافقة فقد يمكن ترجيح مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة
من جهة انه متفق عليه ومختلف في مقابله وقد يمكن ترجيح مفهوم المخالفة عليه من وجهين الاول ان فائدة
مفهوم المخالفة التاسيس وفائدة مفهوم الموافقة التاكيد والتاسيس اصل والتاكيد فرع فكان مفهوم
المخالفة اولى الثاني ان مفهوم الموافقة لا يتم الا بتقدير فهم المقصود من الحكم في محل النطق وبيان وجوده
في محل السكوت وبتقدير ان لا يكون اولى باثبات الحكم في محل السكوت وبتقدير ان يكون له معارض في محل
السكوت ولا يخفى ان ما يتم على تقديرات اربعة يكون اولى مما لا يتم الا على تقدير واحد الرابع والعشرون ان يكون
دلالة احدهما من قبيل دلالة الاقتضاء والاخر من قبيل دلالة الاشارة فدلالة الاقتضاء اولى لان جهتها بقصد

المتكلم

المتكلم لها بخلاف دلالة الاشارة الخامس والعشرون ان يكون دلالة احدهما من قبيل الاقتضاء والاخر من قبيل
دلالة التنبيه والايماء فدلالة الاقتضاء اولى لتوقف صدق المتكلم او مدلول منطوقه عليه بخلاف دلالة
التنبيه والايماء السادس والعشرون ان تكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الاقتضاء والاخر من قبيل دلالة
المفهوم فدلالة الاقتضاء اولى لوقوع الاتفاق عليها ووقوع الخلاف في مقابلها ولان ما يعتبر من دلالة الاقتضاء
من المدلولات اقل مما يعترض المفهوم وهذا كان ما كان من قبيل دلالة التنبيه والايماء مقدما على دلالة المفهوم
السابع والعشرون ان تكون دلالة احدهما من قبيل التطبيق ودلالة الاخر من قبيل دلالة غير المنطوق فالمنطوق اولى
لظهور دلالته وبعده عن الالتباس بخلاف مقابله الثامن والعشرون ان يكون احدهما عاما والاخر خاصا
فالخاص مقدم على العام لثلثة اوجه الاول انه اقوى دلالة واحق بالمطلق الثاني ان العمل بالعام يلزم
منه ابطال دلالة الخاص وتعطيله ولا يلزم من العمل بالخاص تعطيل العام بل تاويله وتخصيصه ولا يخفى ان
محذور التعطيل فحق محذور التاويل الثالث ان ضعف العموم بسبب تطرق التخصيص اليه وضعف المخصوص
بسبب تاويله وصرفه عن ظاهره الى مجازه ولا يخفى ان تطرق التخصيص الى العمومات اكثر من تطرق التاويل
الى الخاص ولهذا كان اكثر العمومات مخصصة واكثر الظواهر الخاصة مقررة ولهذا يكون المطلق الدال على
واحد لا بعينه مرجحا على العام التاسع والعشرون ان يكون احدهما عاما مخصصا والاخر عاما مخصوصا فالذي
لم يدخله التخصيص اولى لعدم تطرق الضعف اليه وعلى هذا فما كان عاما من وجه يكون مرجحا على ما هو عام
من كل وجه وكذلك المحقق من كل وجه مقدم على ما هو المحقق من وجه مرجح على ما هو مطلق من كل وجه
وما هو منطوق من كل وجه مقدم على ما هو منطوق من وجه دون وجه وكذلك المحقق من كل وجه مقدم
على ما هو محقق من وجه دون وجه الثلثون ان يكونا عامين الا ان احدهما من قبيل الشرط والجزا والاخر من
قبيل النكرة المنفية فقد يمكن ترجيح دلالة الشرط والجزاء بكون الحكم فيه معللا بخلاف النكرة المنفية والمعلل اولى
من غير المعلل وقد يمكن ترجيح دلالة نفي النكرة بان دلالته اقوى ولهذا كان خروج الواحد منه بعد خلافا لمالك
عند ما اذا قال لامرأة ان كان فيها رجل بخلاف مقابله ولهذا تكون دلالة النكرة المنفية اولى من جميع
اقسام العموم الحادي والثلثون ان يكون دلالة احدهما من قبيل دلالة الشرط والجزاء والاخر من قبيل اسم مجموع
فالاول اولى لان اكثر من خالف في صيغ العموم وافق على صيغة الشرط والجزاء ولان الدلالة فيه صريحة الى الحكم
والعلة بخلاف مقابله ولهذا يكون اولى من باقي اقسام العموم الثاني والثلثون اذا كان دلالة احدهما من قبيل جمع
المعرف والاخر من جمع منكر فالمعرف اولى لوجهين الاول ان بعض من وافق على عموم الجمع المعرف خالف في المنكر فكما
اقرب الى الوفاق الثاني انه لا يدخله الابهام بخلاف المنكر فكان اولى وايضا مرجح المنكر بكونه دالا على عدد
اقل من جمع المعرف فكان اقرب الى التخصيص فكان اولى الثالث والثلثون ان يكون احدهما اسم جمع معرف والاخر اسم

جنس دخله الالف واللام باسم الجمع اولى لامكان حمل اسم الجنس على الواحد المعهود بخلاف الجمع المعرف فكان
اقوى عموما ولهذا يكون مقدما على من وما الواقع والثنتين اذا كان احدهما من قبيل اسم الجنس المعرف والاخر
من قبيل من وما فالاول اولى لعدم احتمالها للعهد واحتمالها لما له الخامس والثلثون ان يكون احد الظاهرين
مضطربا في لفظه بخلاف الاخر فيقدم المضطرب اولى لانه ادل على الحفظ والضبط السادس والثلثون ان يكون احدهما
قد دل على الحكم وعلته والاخر دل على الحكم دون علته فالدال على الحكم والعلة اولى لانه اقرب الى الايضاح والبيان
السابع والثلثون ان يكون احدهما قولا والاخر فعلا فالقول اولى لانه ابلغ في البيان من الفعل وان كانا احدهما
قولا وفعلا والاخر قولا فقط فالقول والفعل اقوى لانه في البيان الثامن والثلثون ان يكون احدهما مشتملا
على زيادة لم يتعرض الاخر لها كرواية من روى انه تم كبر في صلوته لعيد سبعا فانها مقدمة على رواية من روى اربعا
لاشتمالها على زيادة علم خفي على الاخر التاسع والثلثون ان يكون احد المتعارضين اجماعا والاخر مختلفا فيه
كان من الكتاب او السنة فالاجماع مرجح لانا نقطع بما روى فيه بخلاف النص الاربعون ان يكون اجماعين ظاهرين
الا ان احدهما قد دخل فيه جميع اهل العصر والاخر لم يدخل فيه سوى اهل الحل والعقد فالذي دخل فيه الجميع اولى
لانه اغلب على الظن وابعد عن الخلاف فيه الحادي والاربعون ان يكون احدهما قد دخل فيه مع اهل الحل والعقد
الفقهاء الذين ليسوا اصوليين والاصوليين الذين ليسوا فقهاء فهو يعبر عنه العوام والاخر بالعكس فالاول
اولى لقربهم من المعرفة والاحاطة باحكام الشرع واستنباطها من مداركها وهذا المعنى يكون ايضا مادخل فيه الاصولي
الذي ليس بفقيه ولم يدخل فيه الفقيه اولى فما هو بالعكس لان الاصولي اعرف بمدارك الاحكام وكيفية تعلق
الاحكام من المنطوق والمفهوم والامر والنهي وغيره الثاني والاربعون ان يكون احدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع
الذي ليس بكافر بخلاف الاخر فادخل فيه المجتهد المبتدع اولى لان الظاهر من حاله الصدق ولانه ابعد من الخلاف
الثالث والاربعون ان يكون احدهما قد دخل فيه المجتهد المبتدع اولى اذا لخلل في قوله انما هو من جهة كذبه
فيما يقول والخلل في قوله من عداه من المذكورين انما هو من جهة جهله عدم احاطته وعدم كماله ولا يخفى
ان احتمال وقوع الخلل بجهة الكذب من الفاسق بجرحته وتعمده الاشبه اندر من الخلل الناشئ بسبب الجهل
وعدم الاحاطة الرابع والاربعون ان يكون احد الاجماعين من الصحابة والاخر من التابعين فاجماع الصحابة
اولى للثقة وبعد انتهم وبعد نقاعدهم عن مقتضيات الحق وابطال الباطل وغلبة حدهم وكثرة اجتهادهم في تمهيد
احكام الشريعة ولانه ابعد عن خلاف من خالف في اجماع عصر الصحابة وعلى هذا فاجماع التابعين يكون مقدما
على اجماع من بعدهم لقربهم من العصر الاول ولقولهم عن خير القرون قرن الذين انا فيه ثم الذي يليه فاجماعهم
يكون اغلب على الظن الخامس والاربعون ان يكون احد الاجماعين قد انقرض عصره بخلاف الاخر فالانقراض
عصره يكون اولى لاستقراره وبعده عن الخلاف السادس والاربعون ان يكون احدهما ماخوذا عن اقسام الامة

في مسئلة

في مسئلة من المسائل على قولين فانه اجماع على قول ثالث والاجماع الاخر على اثبات القول الثالث فالاجماع
على اثباته اولى لانه ابعد عن اللبس وما يقدح المانع فالاول من وجوه القدح ويبديه من الاحتمالات
السابع والاربعون ان يكون احدهما مسبوقا بالمخالفة بخلاف الاخر فالذي سبق بالمخالفة اولى لانه اغلب على الظن
وابعد عن الخلاف الثامن والاربعون ان يكون احدهما قد رجح بعض المجتهدين فيه عاجلا موافقا للدليل
ظهر له بخلاف الاخر فانه لم يرجح فيه بعض المجتهدين اولى لبعده عن المناقضة وبخلاف فيه التاسع والاربعون
ان يكون احدهما اجماع الصحابة لانه لم يدخل فيه غير المجتهدين والاخر من اجماع التابعين لانه قد دخل فيه
جميع اهل عصرهم فاجماع الصحابة اولى للوثوق بعدالتهم وزيادة حدهم كما سبق تقريره وفي معنى هذا ان يكون
قد رجح احد من الصحابة عن المخالفة بخلاف التابعين الخمسون ان يكون احدهما قد دخل فيه جميع اهل العصر لانه
انه لم ينقرض عصرهم والاخر بالعكس فادخل فيه جميع اهل العصر اولى لان غلبة الظن فيه متيقنة واحتمال الرجوع بسبب
عدم انقراض العصر وهم وفي معناه ان يكون قد انقرض عصره قد دخل فيه المجتهد المبتدع او الاصولي الذي
ليس بمبتدع والفقيه الذي ليس باصولي والاخر بخلافه الحادي والخمسون ان يكون احدهما خوذا من اقسام
الامة على قولين كما سبق لانه لم ينقرض عصره والاخر بعكسه فالاول اولى نظرا الى ان جهة الاجماع فيه اقوى
بيقين وان يصوغ الواحد عنه قبل انقراض العصر موهوم وفي معناه اذا كان احد الاجماعين ماخوذا من اقسام
الامة على قولين لانه غير مسبوق بمخالفة بعض المتقدمين والاخر بعكسه فالذي لم يكن ماخوذا من اقسام
الامة على قولين اولى لقوة الاجماع واما الترجيحات الجارية الى المدلول الاول منها ان يكون حكم احدهما المحظر
والاخر الاباحة وهذا انما اختلف فيه فذهب الاكثر كاصحابنا واحمد بن حنبل واكثر الرازي من اصحاب ابي
حنيفة الى ان الحظر اولى وذهب ابو هاشم وعيسى بن ابان المالكي والقاضي والوجه في ترجيح ما مقتضاه
الحظر ان ملابسة الحرام الموجب للاثم بخلاف المباح فكان اولى بالاحتياط ولهذا فانه لو اجتمع في العين الواحدة
حظر واباحة كما اذا ذبح ما يؤكل ولم يبين ما لا يؤكل فقدم التحريم على الاباحة وكذلك اذا اختلط بعض نسائه بغيرهن
ثم اشتبهن حرم وحل المجموع تقديما للحرمة على الاباحة واليه الاشارة بقوله عم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب
الحرام الحلال وقال عم دع ما يريبك الى ما لا يريبك عند انه قد يكون ترجيح ما مقتضاه الاباحة من جهة اخرى وهي ما لو علمنا
بما مقتضاه التحريم لزم منه فوات مقصود الاباحة من التزيد معطل ولو علمنا بما مقتضاه الاباحة من جهة فقد لا
يلزم منه فوات مقصود الحظر لان الغالب اتقاء كان حل الحلال وان يكون المفسدة ظاهرة وعند ذلك فالظاهر انه لا يكفي
يكون عالما بها وقادرا على دفعها لعلمها بعد لزوم الحذر ومن ترجيحات المباح ولان المباح مستفاد من التخيير فقطعا بخلاف
استفادة الحرمة من النهي لتردده بين الحرمة والكراهة فكان اولى وعلى هذا فلا يخفى وجه الترجيح بين ما
مقتضاه الحرمة وبين ما مقتضاه الندب الثاني ان يكون مدلول احدهما الحظر والاخر الوجوب فما مقتضاه التحريم اولى

الوجهين الاول هو الغالب من الجرمة فانما هو دفع مفسدة ملازمة للفعل او تقليلها في تحصيل مصلحة ملازمة للفعل
او تكميلها او اهتمام الشارع والعقلاء بدفع المفاسد اكثر من اهتمامه بتحصيل المصالح ولهذا فان من اراد فعلا لتحصيل
مصلحة ينفر عنه اذا عارضه في نظره لزوم مفسدة مساوية للمصلحة بل ولم تحصيل درهم على وجه يلزم منه فوات
مثله واذا كان ما هو المقصود من التحريم اشد واكد منه في الواجب كانت المحافظة عليه اولى ولهذا كانت
ما شرعت العقوبات فيه من فعل المحرمات اكثر من ترك الواجبات واشد كالرجم المشروع في زنا المحصن الثاني
ان انتفاء الجرمة الى مقصودها اقرب من انتفاء الوجوب الى مقصوده فكانت المحافظة عليها اولى وذلك لان مقصود
الجرمة تيان بالترك كان ذلك مع القصد له او مع الغفلة عنه وكذلك فعل الواجب وايضا فان ترك الفعل
وفعل المحرم اذا استويا في داعية المطيع اليهما فالترك يكون بالتيسر واسهل من الفعل لتضمن الفعل مشقة الحركة
وعدم المشقة في الترك وما يكون حصول مقصوده اوقع يكون اولى بالمحافظة عليه الثالث ان يكون حكم احدهما
الجرمة والاخر الكراهة فالمحافظة اولى لمساواة الكراهة في طلب الترك وزيادة عليه بما يدل على الذم عند الفعل
ولان المقصود منهما انما هو الترك لما يلزمه من دفع المفسدة الملازمة للفعل والجرمة اولى بحصول ذلك المقصود
فكانت اولى بالمحافظة وايضا فان الفعل المحرم لا يلزم منه ابطال دلالة المقتضي للكراهة وهو طلب الترك بل الفعل
بالمقتضي للكراهة ثابت مع فعله فيه ابطال دلالة المحرم فلا يخفى ما فعل مما لا يفضي الى الابطال يكون
اولى وبما حققناه في الترجيح المحرم على المقتضي للكراهة يكون ترجيح الموجب على المقتضي للندب اولى ويمكن ان يكون
حكم احدهما اثباتا والاخر نفيا وذلك كخبر بلال ان النبي صلعم دخل البيت وصلى وخزامة انه دخل ولم يصل
فالنافي يرجح على المثبت خلافا للقاضي عبد الجبار في قوله انهما سواء والمثبت وان كان مرجحا على النافي لاشتماله
على زيادة علم غير ان النافي لو قدر تقدمه على المثبت كانت نافية التاكيد ولو قدر تاخره كانت نافية
التاسيس ونافية التاسيس اولى لما سبق تقريره فكان القضاء بتاخره اولى فان قيل المثبت وان كان دافعا لحكم
النافي على تقدير تاخره عنه ورافعا لنافية التاكيد ولو قدر تاخر النافي كان مبطلا لنافية التاسيس
فكان فرض تاخر المثبت اولى قلنا لا انه وان كان نافية النافي التاكيد على تقدير تقدمه فقد ثبت كونها رافعة
لحكم تاسيس وهو الباقي على الحال الاصلي وزيادة ما حصل من النافي من التاكيد وكذلك ما كان النافي متوضحا
فانه لا يرفع عين التاسيس وما لا يفضي الى دفع التاسيس مع التاكيد يكون اولى مما يفضي الى دفعهما معا
وما يقال من ان المثبت مفيد لما هو حكم شرعي بالاتفاق والنافي عين جمع على فائدة حكم شرعي والغالب من
الشارع انه لا يقول بيان عين الشرعي مع انه غير مفيد من جهة ان الحكم الشرعي غير مقصود لذاته وانما هو
مقصود لحكمة لكونه وسيلة اليها وحكمة الاثبات وان كانت مقصودة لكن لا حكمة النفي فهو معارض ان
الغالب من الشارع على ما هو الظاهر منه انما هو التقدير لا التعقيب وعلى هذا فالحكم المقرر للدليل الاصلي يكون

اولى

اولى من المغير الخامس ان يكون حكم احدهما معقولا والاخر غير معقول فما حكمه غير معقول وان كان ثوابه
بتلقيه اكثر لزيادة مشقة كالنطق به الحديث الا ان مقصود الشارع وشرع ما هو اهم مما ليس بمعقول نظرا
لسهولة الانقياد وسرعة القبول فما شرعه اقرب الى تحصيل مقصود الشارع يكون اولى ولهذا كان شرع المعقول
اغلب من شرع غير المعقول حتى انه قد قيل انه لا حكم الا وهو معقول حتى في ضرب الدية على العاقلة ونحوه مما
ظن انه غير معقول المعنى ولان ما يعقل بالمعقول من الفائدة بالنظر الى محل النص بالتعدية والاحكام اكثر
منه في غير المعقول فكان اولى وكانت جهة تعلقها قوية كما بان وجه التفصيل فيه في العلل فهو اولى السادس
ان يكون احدهما مثلا على زيادة لا وجود لها في الاخر كوجوب الجلد مع الموجب للجلد والتعزير فالموجب لزيادة
يكون اولى لان العمل بالزيادة غير موجب لابطال منطوق الاخر فيما دل عليه من وجوب الجلد واجزائه عن
نفسه والعمل بالموجب للجلد فقط موجب لابطال المنطوق فما دلالته على وجوب الزيادة وما لا يفضي الى
ابطال حكم الدليل اولى مما يفضي الى ابطال ولان دلالة الموجب للجلد على نفي الزيادة غير ما فهم من منطوق
اللفظ ووجوب الزيادة فاخذه منطوق اللفظ ومخالفه ما ليس بمنطوق فالمنطوق اولى من العكس لما تقدم
السابع ان يكون موجب احدهما الحد والاخر الدية فالداعي يكون اولى نظرا لما حققناه في ترجيح ما حكمه النفي
على ما حكمه الاثبات ولان الخطا ولان الخطا في نفي العقوبة اولى من الخطاء في تحقيقها على ما قال لان يخطئ
العفو خير من ان يخطئ في العقوبة ولان ما يعتبر من الحد من الدطلاف اكثر من الذي يعتبر من الدية فكان ادرى
لبعده عن الخلل وقربه الى المقصود لانه على خلاف الدليل النافي للحد والعقوبة الثامن ان يكون حكم احدهما
وقوع الطلاق او العتق وحكم الاخر نفيه قال الكرخي ما حكمه الوقوع اولى لانه على وفق الدليل النافي للملك البضع و
ملك اليمين والنافي لهما على خلافه ويمكن ان يقال بل النافي لهما اولى لانه على وفق الدليل المقتضي لصحة النكاح
واثبات ملك اليمين المترجح على الناقل التاسع ان يكون حكم احدهما تكليفيا والاخر وضعيا فالتكليفي وان
اشتمل على زيادة الثواب المرتبط بالتكليف وكان لاجله راجحا فانه لوضعه من جهة انه لا يتوقف على ما يتوقف
عليه الحكم التكليفي من اهلية المخاطب وفهمه وتمكنه من الفعل يكون مرجحا العاشر ان يكون حكم احدهما اخف
من الاخر فقد قيل ان الاخف اولى لان الشريعة مبناها على التخفيف على ما قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد
بكم العسر وقال ما جعل عليكم في الدين من حرج وقال لا هرج في الاسلام وقيل ان الاثقل اولى
نظرا الى ان الشريعة انما قصد بها المكلفون والمصلحة في الفعل اشق اعظم منها في الفعل الاخف على ما قال لها نزلان
على قدر نصب فلان الغالب على الكل انما هو تاخره عن الاخف نظرا الى الغالب مما خوان العقلاء فان من قصد
تحصيل مقصود بفعل من الافعال ولم يحصل به لا يقصد تحصيله بما هو اخف منه بل بما هو اعلى منه فيقدم
تقدم الاخف على الاثقل يكون موافقا لنظر اهل العرف فكان اولى ولان زيادة ثقله تدل على تاكد المقصود

منه على المقصود الاخف فالمحافظة عليه اولى الخامس عشر ان يكون كل واحد من الجزئين خبرا واحدا لان حكم احدهما
تام بعد البلوغ بخلاف حكم الاخر فالاتم به ابدى اولى لكونه ابعد عن الكذب من جهة ان نظر الواحد بقبل
ما تم به البلوغ مع قرائن الدعاوى على نقله اقرب الى الكذب على ما تقدم قبل ولهذا كان مختلفا فيه ومتفقا
على مقابله واما الترجيحات العائدة الى المرجحات الاول منها ان يكون احد الدليلين موافقا لدليل اخر من
كتاب او سنة او اجماع او قياس او عقل او حس والاخر على خلافه فما هو على وفق الدليل الخارج اولى لما تكرر
غلبة الظن بقصد مدلوله ولان العمل به وان افضى الى مخالفة مقابله وهو دليل واحد فالعمل بمقابله
يلزم منه مخالفة دليلين الثاني ان يكون احدهما قد عمل بمقتضاه علماء المدينة او الائمة الاربعة او بعض الائمة
بخلاف الاخر فما عمل به يكون اولى اما ما عمل به اهل المدينة فلانهم اعرف بالتنزيل واخبر بمواقع الوحي الثاني
وكذلك الائمة واتحادهم والتاريخ دون لحوق الذم على متابعتهم والاقتداء بهم على ما سبق تقريره وذلك
يغلب على الظن قربه في الدلالة وسلامته عن المعارض وعلى هذا ايضا ما عمل بمقتضاه بعض الائمة يكون اغلب
على الظن فكان اولى وفي معناه ان يعتضد كل واحد منهما بدليل غير ان عمل باحدهما اعرف بمواقع الوحي من الاخر
فيكون اولى الثالث ان يكون كل واحد منهما ما كلا الا ان دليل التاويل في احدهما ارجح من دليل التاويل في
الاخر فهو اولى لكونه اغلب على الظن الرابع ان يكون احدهما دالا في احدهما ارجح من دليل التاويل في الاخر فهو
اولى لكونه اغلب على الظن الرابع ان يكون احدهما دالا على الحكم والعلة والاخر على الحكم دون العلة فما يدل على
العلة يكون اولى لعزيه الى المقصود بسبب شرعة الانقياد وسهولة القبول ولدلالته على الحكم من جهة لفظه
ومن جهة دلالته على العلة وما دل على الحكم بجهتين يكون اولى وكان العمل به يلزمه مخالفة ما تابله من جهة
واحدة والعمل بالمقابل يلزم منه مخالفة الدليلين الدالين على الحكم من جهتين فكان اولى ورجحان الدليلين
على اهلية من جهة ان المشقة في تحمل المشقة اثناب عليه اعظم الا انه مرجوح بالنظر الى مقصود التعبد وذلك
كان هو الاعلى المخاص لان يدل كل واحد منهما على الحكم والعلة الثاني دلالة احدهما على العلية اقوى من دلالة
الاخر عليها كما بيناه فيما تقدم فالاقوى يكون اولى لكونه اغلب على الظن السادس ان يكونا عاميين الا ان احدهما ورد
على سبب خاص بخلاف الاخر وعند ذلك فمقاد حكمهما اما ان يكون بالنسبة الى ذلك السبب الخاص او بالنسبة
الى غيره فان كان الاول فالوارد على ذلك السبب يكون اولى لكونه اسس به ولان محذور المخالفة فيه نظر الى
ان تاخير البيان عما دعت الحاجة اليه يكون اولى وانما من المحذور اللازم من المخالفة في الاخر لكونه غير وارد فيها
وان كان الثاني فما العام المطلق يكون اولى لان عمومه اقوى من عموم مقابله لاستوائهما في صيغة العموم في غلبة الظن
بتخصيص ما ورد على الموافقة بما نظر الى بيان ما دعت الحاجة اليه والى ان الاصل انما هو مطابقة ما ورد في معرض
ما مست اليه الحاجة ولان ما ورد على السبب الخاص مختلف في تعميمه عند القائلين بالعموم بخلاف مقابله وعلى

هذا فمحذور المخالفة في العام المطلق يكون اشد السادس ان يكون احدهما قد ورد به المخاطبة على سبيل الايجاب
بالوجوب او التحريم او غيره كما في قوله تعالى والذين يظهرون من نسائهم او في معرض الشرط والجزاء كما في قوله تعالى ومن
دخله كان امنا والاخر ورد بالمخاطبة به شفاها كما في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا يا ايها الناس كتب عليكم فان
تقابلا في حق من ورد المخاطبة اليه شفاها فخطاب المشافهة اولى وان كان ذلك بنظر الى غير من ورد
المخاطبة اليه شفاها كان الاخر اولى لما حققناه في معارضة العام المطلق والوارد على السبب الخاص بالخطاب
شفاها انما يكون للحاضرين الموجودين وتعميمه بالنسبة الى غيرهم انما يكون بالنظر الى دليل اخر اما من اجماع
الامة على انه لا تفرقة او من قوله عم حكمي على الواحد حكمي على الجماعة السابع ان يكون احدهما مما يجوز تطرق
النسخ اليه وقد اختلف في نظر قابلية النسخ اليه بخلاف الاخر فالذي لا يقبل النسخ يكون اولى لقلة تطرق
اسباب الموجبة اليه التاسع ان يكونا عاميين الا ان احدهما اتفق على العمل به في صورة بخلاف الاخر فما اتفق
على العمل به وان كان يغلب على الظن زيادة اعتباره الا انا العمل بما يعمل به في صورة متفق عليها اولى وما العمل
به فما لا يفضي الى تعطيل الاخر لكونه قد عمل به فالمخالفة والعمل به على بعض يقتضي التعطيل ما لم يعمل به وما يفضي الى
التاويل اولى مما يفضي الى التعطيل وما عمل به في الصورة المتفق عليها فان لزم ان يكون فيها راجحا على العام
المقابل له الا انه محتمل ان يكون الترجيح لامر خارج لا وجود له في محل النزاع وهو ان كان المرجح الخارج
بعيدا لوجود لكن يجب اعتقاد وجوده مقيدا الا بالعام الاخر فان قيل لو كان له مرجح من خارج لوقفنا عليه بعد
البحث التام وقد بحثنا فلم نجد نقيضا من ذلك واحتمال مخالفة اليه ايضا بعيد فهو معارض بمثله فانه لو كان مرجحا
لمعين يعود الى نفسه لوقفنا عليه بعد البحث التام وقد بحثنا فلم نجده وعند ذلك فيتقاوم الكلامان ويسلم لنا ما ذكرنا
الحادي عشر ان يكون احدهما قد قصد به بيان الحكم المختلف فيه بخلاف الاخر فالذي قصد به البيان للحكم يكون اولى
لانه يكون امس بالمقصود وذلك كما في قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فانه قصد به بيان
تحريم الجمع بين الاختين في الوطي بملك اليمين فانه مقدم على قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم حيث لم يقصد به
بيان الجمع الثاني عشر ان يكون احدهما اقرب الى الاحتياط وزيادة الذمة بخلاف الاخر فالاقرب الى الاحتياط يكون
مقدما لكونه اقرب الى تحصيل المصلحة ورفع المضرة الثالث عشر ان يكون احدهما يستلزم نقض الصحابة كحديث
القهقهة في الصلوة بخلاف الاخر فالذي لا يستلزم ذلك اولى لكونه اقرب الى الظاهر الموافق لحال الصحابة
ووصف الله له بالعدالة على ما قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدولا الرابع عشر ان يكون احد
الراويين يذكر سبب ورود ذلك نص بخلاف الاخر فالذاكر للسبب اولى لان ذلك يدل على زيادة اهتمامه بما
رواه الخامس عشر ان يكون قد اقترن باحد الخبرين ما يدل على تاخره عن الاخر كما لو جاز ان يظهر بعد استظهار
النبي صلعم وقوع شركة بخلاف الاخر فالظاهر بعد وقوع شركة النبي صلعم اولى لان احتمال ظهور مقابله قبل قوة

السنوكية اكثر من احتمال وقوع ما ظهر بعد قوة الشوكة فكان تاخره اغلب على الظن فكان اولى وفي معناه
ان يكون باحد الراويين متاخر الاسلام عن الاخر فالغالب ان ما رواه عن النبي صلعم بعد اسلامه فروايته اولى
لان رواية الاخر احتمل ان تكون قبل اسلام المتاخر واحتمل ان تكون بعد اسلامه فكان تاخر ما رواه متوقفا
الاسلام اغلب على الظن وفي معناه ان يعلم ان موت متقدم الاسلام كان متقدما على اسلام المتاخر وكذلك
اذا علمنا ان غالب الرواية احد الراويين قبل الغالب من رواية الاخر ورواية تكون مرجوحة لان الغالب تقدم
ما رواه وكذلك اذا كانت رواية احدهما موضحة تاريخ مضيق دون الاخر فاحتمال تقدم غير الموضحة يكون اغلب
وكذلك اذا كان احدهما مخبرا يدل على التخفيف والاخر على التشديد فاحتمال تاخر المشدد اظهر لان الغالب
انه ما كان ليرد بحسب علو شانه واستيلائه وقهره ولهذا اوجب العبادات ثنيا فثنيا واللّٰه اعلم **القسم**
الثاني في التعارض الواقع بين معقولين والمعقول اما قياسات واستدلالات او قياس واستدلال فان كان
تعارض بين قياسين فالترجيح بينهما قد يكون بما يعود الى اصل القياس وقد يكون بما يعود الى فرعه وقد يكون بما
يعود الى امر خارج فاما ما يعود الى اصل قسمه ما يعود الى الحكم ومنه ما يعود الى علته فاما ما يعود الى حكم الاصل
فترجيحات الاول ان يكون الحكم في اصل احدهما قطعيا وفي الاخر ظنيا فما حكم اصله قطعي لان ما تطرق
اليه من الخلل فبسبب حكم الاصل نفسه والا كذلك اخر لانه كان اغلب على الظن وفي معناه اما كون الحكم في اصل
احدهما ممنوعا وفي الاخر غير ممنوع فغير الممنوع يكون اولى الثاني ان يكون الحكم فيهما ظنيا غير ان الدليل المثبت
لاحدهما ارجح من المثبت الاخر فيكون اولى الثالث ان يكون حكم الاصل في احدهما ثابتا اختلف في صحته بخلاف
الاخر فالذي لم يختلف في صحته ابعد عن الخلل الرابع ان يكون حكم اصل احدهما غير معدول به عن سنن
القياس كما ذكرناه فيما تقدم بخلاف الاخر فما يعدل به عن سنن القياس اولى لكونه ابعد عن التعبد واقرب الى المعقول
وموافقة الدليل الخامس ان يكون حكم الاصل في احدهما قد قام دليل خاص على وجوب تعليله وجواز القياس عليه دون
كذلك الاخر فاقام الدليل فيه على وجوب تعليله وجواز القياس عليه اولى وان لم يكن ذلك شرطا في صحة القياس
كما سبق لما فيه من الامن من غاية التعبد والقصور على الاصل وابعده على الخلاف السادس ان يكون حكم اصل الاصلين
ما اتفق القياسيون على تعليله والاخر مختلف فيه فما اتفق على تعليله اولى اذ هو ابعد عن الالتباس واغلب على الظن
السابع ان يكون حكم احد الاصلين قطعيا لكنه معدول به عن سنن القياس والاخر ظني لكنه غير معدول به عن
سنن القياس فالظن الواقع لسنن القياس اولى لكونه موافقا للدليل وابعد عن التعبد الثامن ان يكون حكم احدهما
في الاصل قطعيا لانه لم يقم دليل خاص على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه وحكم الاخر ظني لانه قد قام
الدليل على وجوب تعليله وعلى جواز القياس عليه فما حكمه قطعي اولى لان ما يتطرق اليه من الخلل انما هو بسبب
من احتمال التعبد والقصور على الاصل المعين وما يتطرق الى الظن من الخلل فمن جهة ان يكون الامر في نفسه بخلاف

ما ظهر واحتمال التعبد والقصور على ما ورد الشرع فيه بالحكم ابعد من احتمال ظن الظهور اذ ليس لظاهر
والترك للعمل بما هو ظاهر التاسع ان يكون حكم احد اصلي القياس قطعيا لانه لم يتفق على تعليله وحكم الاخر ظنيا
لانه لم يتفق على تعليله اولى لان تعدية الحكم من الاصل الى الفرع انما هو فرع تعقل العلة في الاصل وتحقق
وجودها في الفرع واحتمال معرفة ذلك فيما هو متفق عليه اغلب واحتمال الخلل بالنظر الى الحكم الظني وان كان
قائما وما هو منافي جانب الحكم القطعي لانه احتمال قطع القياس فيما لم يتفق على تعليله لعدم الاطلاع عليه بعد
البحث التام فيه العاشر ان يكون دليل ثبوت الحكم في اصل اصل احدهما ارجح من الاخر لانه مختلف في صحته
بخلاف الاخر فما دليله راجح اولى لان الاصل عدم النسخ معارض بقول عدم النسخ فكان احتمال عدم النسخ ارجح
الحادي عشر ان يكون دليل ثبوت الحكم في احدهما راجحا على حكم اصل اخر لانه معدول به عن سنن القياس
والقاعدة العامة بخلاف الاخر فما لم يعدل به عن القاعدة العامة التي ورد الحكم في القياس الاخر على
خلافها بما انه يلزم منه ما قال جانب الترجيح في الاخر وما يلزم من العمل بالاخر فانما اعتبار ظهور الترجيح لكن
مع مخالفة القاعدة المتفق عليها واحتمال مخالفة قواعد العامة المتفق عليها ابعد من احتمال مخالفة
الشذوذ من ظاهر الادلة كيف وان العمل بما دليل ثبوت حكم اصله ظنيا محافظة على اصل الدليل الظني والقاعدة
العامة والعمل بما ظهر الترجيح في دليل ثبوت حكمه فيه لموافقته لما ظهر من الترجيح ومخالفة القاعدة
العامة واصل دليل الاخر لا يخفى ان العمل بما يلزم منه موافقة ظاهرين ومخالفة ظاهر واحد اولى من
العكس الثاني عشر ان يكون دليل ثبوت حكم اصل احدهما اجماعا على دليل الاخر لانه لم يقم دليل خاص على وجوب
تعليله وعلى جواز القياس عليه بخلاف الاخر فما ظهر الترجيح في دليله اولى للذكر فيما اذا كان الحكم قطعيا
الثالث عشر ان يكون دليل ثبوت حكم اصل احدهما ارجح من دليل الاخر لانه غير متفق على تعليله بخلاف
الاخر فما اتفق على تعليله اولى للذكر فيما اذا كان الحكم قطعيا والاخر ظنيا الرابع عشر ان يكون حكم اصل
اصل احدهما اتفق على عدم نسخه لانه معدول به عن القاعدة العامة بخلاف الاخر فما لم يعدل به عن
القاعدة اولى للاسبق بحقيقة الخامس عشر ان يكون حكم اصل احدهما غير معدول به عن القاعدة العامة لانه
لم يقم دليل خاص وجوب تعليله وجواز القياس عليه بخلاف الاخر فما هو على وفق القاعدة العامة اولى لان
الاصل به غلبة باغلب ما يرد به الشرع والعمل بمقابله بالعكس لان اكثر من قال باستنباط الحكم في الاصل
غير معدول به عن القاعدة اسس بالقياس السادس عشر ان يكون حكم اصل احدهما غير معدول به عن القاعدة
العامة لانه لم يتفق على تعليله والاخر بعكسه فما اتفق على تعليله اولى لان كل واحد من القياسين وان كان
مختلفا فيه لانه احتمال وقوع التعبد في القياس يبطله قطعا ومخالفة القاعدة العامة غير مبطل القياس
قطعا وما يبطل القياس قطعا يتقدم على ما يرجحه بكون مرجوحا بالنسبة الى ما يبطله قطعا واما الترجيحات

الغاية الى طرق اثباتها الاول منها ان يكون وجود علة القياسين مقطوعا به في اصله بخلاف علة الاخر فاوجد
علته في اصل قطعي اولى وسواء كان وجودها معقولا ارحسا مدلولا عليه او غير مدلول لكونه اغلب على الظن
وفي معنى هذا ان يكون وجود العلتين ظنيا غير ان دليل احدهما ارجح من الاخرى فقياسها اولى لانها اغلب
على الظن الثاني دليل عليه الوصف في احد القياسين قطعيا وفي الاخر ظنيا والاول اولى لانه اغلب على الظن
الثالث ان يكون دليل العلتين ظنيا غير ان دليل احدى العلتين ارجح من دليل الاخرى فما دليلها ارجح فقياسها
اولى لانه اغلب على الظن الرابع ان يكون طريق عليه الوصف فيهما الاسالة الا ان دليل احدى العلتين السبر
والتقسيم والاخرى المناسبة فطريق ثبوت العلية فيما بالسبر والتقسيم يكون اولى لان الحكم في الفرع كما يتوقف
على محققين مقتضيه في الاصل يتوقف على انتفاء معارضه في الاصل والسبر والتقسيم ففيه التعرض لبيان
المقتضي وابطال المعارض بخلاف اثبات العلة بالاخالة فكان السبر والتقسيم اولى فان قيل وصف العلة لابد
وان يكون مناسبا في نفس الامر اي شهيا لامتناع التعليل بالوصف الطردي ولا يخفى ان احتمال عدم المناسبة بعد
اظهارها بالطريق التفصيلي اقرب من احتمال عدمها في السبر والتقسيم حيث لم يتعرض فيه لبيان انتفائها فكان
طريق المناسبة اولى قلنا الا ان التقريب لمناسبة الوصف لا دلالة توجب عليه نقل المعارض في الاصل فانه لا امتناع من
اجتماع مناسبين في محل واحد على الكل واحد وذلك البحث والسبر على مناسب ولا يخفى ان مايدل على مناسبة العلة
وعلى انتفاء معارضها اولى مما يدل على مناسبتها ولا يدل على انتفاء معارضها فان قيل الا ان طريق اثبات العلة
بالمناسبة او الشبه ادل على مناسبة الوصف بعد اظهارها من دلالة السبر والتقسيم على انتفاء الوصف احتمال
ان يصدق الناظر في قوله وان يكذب وبتقدير صدقه فظهور ذلك يتحقق به دون غيره بخلاف طريق المناسبة
فانه ظاهر بالنظر الى المخصص قلنا بل العكس اولى وذلك لانا نحلل الفايد الى دليل نقل المعارض فانه يكذب
او الغلط بعد النظر بالوصف ولا يخفى ان وقوع الغلط مع كون الوصف المبحوث عنه ظاهرا جليا ووقوع
الكذب مع كون الباحث عدلا ابعد من احتمال وقوع الغلط فيما ابدى من المناسبة مع كونها خفية مضطربة
الخامس ان يكون معنى القادح في اصل القياس مقطوعا به وفي الاخر مظنونا فما قطع به بنفي القادح يكون اولى لانه
اغلب على الظن السادس ان يكون طريق ثبوت احد العلتين السبر والتقسيم والاخرى الطرد والعكس فالطريق ثبوت
السبر والتقسيم اولى اذ هو دليل ظاهر على كون الوصف علة وما دار الحكم معه وجودا وعدما غير ظاهر العلية في
الحكم تقييد مع الاوصاف الطردية كما قال ائمة القائمة الملازمة للسنة المطرية الدائرة مع تحريم الشرب
وجودا وعدما مع انها ليست علة لان العلة لابد وان تكون في الاصل بمعنى الباعث لا بمعنى الامارة كما سبق
تقريره والرائحة القائمة ليست باعثة اذ لا يفهم منها ائمة المناسبة وكانه غير قادر على الدلالة على الوصف فلا
دلالة له على ملازمة العلة للائمة فثبت ابطال الطرد والعكس وهذا يكون القياس الذي طريق اثبات العلة فيه المناسبة

اولى

اولى فما طريق اثباتها الطرد والعكس واما التي جهات الغاية الى الصفة العلة فالاول منها انه اذا كانت
علة الاصل في احد القياسين حكما شرعيا وفي الاخر وصفا حقيقيا فما علته وصف حقيقي اولى لوقوع
الاتفاق عليه ووقوع الخلاف في مقابله فكان اغلب على الظن الثاني ان يكون علة الحكم الثبوتي في احدهما
وصفا وجوديا وفي الاخر وصفا عدميا فما علته ثبوتية اولى للاتفاق عليه ووقوع الخلاف في مقابله الثالث
ان يكون علة احدهما بمعنى الباعث وفي الاخر بمعنى الامارة فما علته باعثة اولى للاتفاق عليه الرابع ان يكون
علة احدهما وصفا ظاهرا منضبطا والاخر بخلافه فما علته منضبطة اولى للاتفاق عليه ووقوع الخلاف
الخامس ان يكون علة احدهما وصفا متحدا وفي الاخر ذات اوصاف فما علته ذات وصف واحد اولى لانه
اقرب الى الضبط وابعد عن الخلاف السادس ان يكون علة احدهما اكثر نفعة من علة الاخر فهو اولى لكثرة
فايدة السابع ان تكون علة احدهما مطردة بخلاف الاخر فما علته مطردة اولى لسلامتها عن المفسدة وبعدها
عن الخلاف وفي معنى هذا ان تكون علة احدهما غير منكسرة بخلاف علة الاخر فما علته غير منكسرة
اولى لبعده عن الخلاف الثامن ان تكون علة احدهما منعكسة بخلاف علة الاخر فما علته منعكسة اولى
لانها اغلب على الظن وابعد عن الخلاف التاسع ان تكون علة احدهما غير متاخرة عن الحكم بخلاف الاخر
فما علته غير متاخرة اولى لبعده عن الخلاف العاشر ان تكون علة احدهما مطردة غير منعكسة وعلة الاخر
منعكسة غير مطردة فالمطردة اولى لما بيناه من اشتراط الاطراد وعدم اشتراط الانعكاس ولهذا ناه من
سلم اشتراط الاطراد خالف في اشتراط الانعكاس الحادي عشر ان يكون ضابط حكمة العلة في القياس الاخر
جامع مانع كما بيناه فالجامع المانع اولى لزيادة ضبطه وبعده عن الخلاف الثاني عشر ان تكون العلة في احدهما
غير راجعة الى الحكم الذي استنبطت منه برفعه او دفع بعضه بخلاف الاخر فهو اولى لسلامة علته عما
يرهبها وبعدها عن الخلاف الثالث عشر ان يكون علة احد القياسين مناسبة وعلة الاخر شبهية فما علته
مناسبة اولى لزيادة غلبة الظن بها وزيادة مصلحتها وبعدها عن الخلاف الرابع عشر ان يكون مقصود من
احد العلتين من المقاصد الضرورية الخمسة كما بيناه من قبل والمقصود من العلة الاخرى غير ضروري
فما مقصوده من الحاجات الضرورية اولى لزيادة مصلحة وغلبة الظن به ولهذا نا نه لم تحل شربه عن
راغاته وبلغ في حفظه شرع ابلغ العقوبات الخامس عشر ان يكون مقصود احد العلتين من الحاجات
الزايدة ومقصود الاخرى من باب التحسينات والتزيينات فما مقصوده من باب الحاجات الزايدة اولى
لتعلق الحاجة به دون مقابله السادس عشر ان يكون مقصود احدى العلتين من مكملات المصالح
الضرورية ومقصود الاخرى من اصول الحاجات الزايدة فما مقصوده من مكملات الضروري وان كان
تابعا لها فمقابله اصل في نفسه الا انه اولى ولهذا اعطى حكم اصله حتى شرع في شرب قليل الخمر

ما شرع في كتبه الشارع عشر ان يكون مقصود احدى العلتين حفظ اصل الدين ومقصود الاخرى ما سواه من
المقاصد الضرورية فما مقصوده حفظ اصل الدين يكون اولى نظرا الى مقصوده وثمرته من نيل السعادة الابدية
في جوار رب العالمين وما سواه من حفظ الانفس والعقل والمال وغيرها فانما كان مقصودا من اجله على
ما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فان قيل بلما يقضي الى حفظ النفس اولى وارجح وذلك
لان مقصود الدين حق الله تعالى ومقصود غيره حق الادمي وحق الادمي مرجح على حقوق الله تعالى انها مبنية على
الشح والمضايقة وحقوق الله تعالى مبنية على المسامحة والمساهلة من جهة ان الله تعالى لا يتضرر بفوات حقوقه
بخلاف الادمي وما يتضرر بفوات حقه فالمحافظة عليه اولى من المحافظة على حق لا يتضرر مستحقه بفواته و
لهذا رجحنا حق الادمي في حق واحد ضان عن استيفائها بان يكون قد كفر وقتل قتلا عمدا وليا فانه يقتله
قصاصا لا يكفره وايضا فانا قد رجحنا مصلحة النفس على مصلحة الدين في التخفيف عن المسافر باسقاط الركعتين
واداء الصوم عن المريض بترك الصلوة قاعدا وترك اداء الصوم وقدمنا مصلحة النفس على مصلحة الصلوة
في صورة انجاء الغريق من ذلك انا رجحنا مصلحة المال على مصلحة الدين حيث جوزنا ترك الجمعة لانجاء مجموعة
حفظ ادنى شيء من المال ورجحنا مصالح المسلمين المتعلقة ببقاء الذمي بين اظهرهم على مصلحة الدين حتى عصمنا
ماله مع وجود الكفر المبيح قتلنا اما النفس فكما هي متعلق حق الادمي بالنظر الى بعض الاحكام فهي متعلق حق الله تعالى
بالنظر الى الاحكام اخر ولهذا يحرم عليه قتله نفسه والتصرف بما يفضي الى تفويتها فالتقديم انما هو لمتعلق
الحق ولا يمتنع تقديم حق الله وحق الادمي على ما لم يحض حقا الله تعالى وان مقصود الدين متحقق بالاصل
شرعية القتل وقد تحقق القتل بالفعل انما هو لتحقيق الوعيد به والمقصود بالقصاص انما هو التشفي والتأديب
ولا يحصل ذلك الا بالشرع القتل دون بالفعل على ما يشهد به العرف فكان الجمع بين الحقين اولى من تضييع
احدهما كيف وان تقديم حق الادمي ههنا لا يفضي الى تفويت حق الله تعالى فيما يتعلق بالعقوبة البدنية مطلقا
لبقاء العقوبة الاخروية وتقديم حق الله تعالى فيما يفضي الى تفويت حق الادمي من العقوبة البدنية مطلقا
فكان ذلك اولى واما التخفيف عن المسافر والمريض فلا من تقديما لمقصود النفس على مقصود اصل الدين
بل على فرعه وفروع الشيء غير اصل الشيء ثم وان كان مشقة الركعتين في السفر تقوم مقام مشقة
الاربع فالمحظور لا كذلك صوم المريض قاعدا بالنسبة الى صلوته قائما وهو صحيح فالمقصود لا يختلف
واما اداء الصوم فلانه لا يفوت مطلقا بل يفوت الى خلف وهو القضاء وبه يندفع ما ذكروه من صورة
انجاء الغريق وترك الجمعة وانجاء حفظ المال ايضا وبقاء الذمي بين اظهر المسلمين بل لاجل اطلاعه على
محاسن الشريعة وقرائن الدين ليسهل انقياده وبيتية استرشاده وذلك من مصلحة الدين لا من مصلحة غيره
وكان مقصود الدين مقدم على غيره من المقاصد الضروريات فكذلك ما يتعلق به مقصود النفس يكون مقدما على

غيره

غيره من المقاصد الضروريات اما بالنظر الى حفظ النسب فلان حفظ النسب انما كان مقصودا لاجل حفظ
الولد حتى لا يبقى ضائعا لا عرف له فلم يكن مطلوبا لعينه وذاته بل لاجل بقاء النفس وحرفته منعة حتى تأتي
بوظائف التكليف واعباء العبادات واما بالنظر الى حفظ العقل ففي جهة ان النفس اصل والعقل تبع فالمحافظة
على الاصل الاولى ولان ما يفضي الى فوات النفس على تقدير انضمامه الى تفويتها مطلقا وما يفضي الى تفويت العقل
كشرب المسكر لا يفضي ثانية مطلقا بالمنع تما يفضي الى الفوات علم اولا وعلى هذا ايضا يكون المقصود في
حفظ النسب اولا من المقصود في حفظ العقل والمال لكونه خادما الى حفظ النفس وما يفضي الى حفظ العقل مقدم
على ما يفضي الى حفظ المال لكونه مركبا الامانة وملاذا التكليف ومطلوبا لعبادة بنفسه من غير واسطة ولكذلك
المال ولهذا كانت هذه الرتبة مختلفة في العقوبات المترتبة عليها على نحو اختلافها في انفسها وبمثل تفاوت
هذا الترتيب يكون تفاوت بين مكملاتها الثامن عشر ان يكون الوصف الجامع في احد القياسين بعض علة حكم
الاصل والاخر دليل علة الاصل وملازما لها الذي فيه الجامع نفس العلة او الظهور لها وكون النفس اليها التاسع
عشر ان تكون علة الاصل في احد القياسين ملائمة وعلة الاخر تبعية لا علة ملائمة اي لا انها اغلب على الظن
وابعد عن الخلاف العشرون ان تكون علة الاصلين منصوصة والا انه ظهر في صورة النقض في احدهما
يكون اطالة النص عليه من وجود مانع او فوات شرط بخلاف الاخرى فهي اولى لانها اغلب على الظن الحادي والعشرون
ان تكون علة احد القياسين متخلف عنها حكمها بجهة الاستثناء على خلاف القاعدة العامة والاخرى تخلف
عنها حكمها لا على جهة الاستثناء فالتي تخلف عنها حكمها بجهة الاستثناء تكون اولى القربة الى الصحة وبعدها
عن الخلاف الثاني والعشرون ان تكون علة احد القياسين متفقا عليها في صورة النقض ما هو الحق بها لكون مناسبتها
فيها انه كما ذكرناه فيما تقدم بخلاف الاخرى فهو اولى لتيقن عدم الغائها بخلاف الاخرى الثالث والعشرون ان تكون
علة احد القياسين الازم لها في اصلها بخلاف الاخرى فالتي لازم لها اولى لانها اغلب على الظن واقرب الى العقوبة
وعلى هذا يكون ما رجحناها على ما رجحناها كثير مقدمة ايم الرابع والعشرون ان تكون علة احد القياسين مقتضية للاثبات
والاخرى مقتضية للنفي فالثانية اولى لاقتضائها ايم على تقدير رجحانها وعلى تقدير مساواتها مقتضي
المثبتة لا يتم الا على تقدير رجحانها وما يتم مطلوبه على تقديرين تكون اغلب على الظن مما لا يتم مطلوبه
الا على تقدير واحد معنى فان قيل الا ان العلة المثبتة مقتضاها حكم شرعي بالاتفاق بخلاف النافية بمعنى
لا وجود له في الفرع فعلى المخالفة الدليل كيف وان ما ذكرتموه وما فايدة لها شرعية بالاتفاق تكون اولى وايضا
فانه يجب اعتقاد اختصاص اصل النافية بمعنى لا وجود له في الفرع تعليلا لمخالفة الدليل كيف وان ما ذكرتموه
من ان جميع النافية عن مستقيم على راي من يعتقد التخيير عند التساوي الدليلين المتعارضين وعلى هذا فتساوي
المقدمتان قلنا اما كون احد العلتين شرعية فلا ترجيح به لان الحكم انما كان مطلوبا لا لنفسه بل لما يفضي اليه

من المحكمة والشارع كما يؤيد تحصيل المحكمة بواسطة ثبوت الحكم يؤيد تحصيلها بواسطة نفيه كيف وان العلة الثابتة
متابعة بالتتبع الاصل والمثبتة على خلافه فكانت اولى مما يتبع من وجوب اعتقاد اختصاص الثانية بمعنى في
الاصل لا وجود له في الفرع فهو معارض بمثله في المثبتة وانه يجب اعتقاد اختصاص اصلها بمعنى لا وجود له في
الفرع تقليل المخالفة الدليل الثاني ولمراجحة احدهما اولى من الاخر والتخيير وان كان مقولا به عند تعارض الدليلين
مع تساوي من كل وجه فلدليل الاعلى لبعض الاداء الشاذة بالنسبة الى ما تابد كيف وان الحكم انما يثبت للمصلحة
ان يكون مقصودا وانثباته الحكم عند تعارض من كل وجه لتحصيل علة على وجه يلزم منه مفسدة مساوية لانتفاء
ان تكون مقصودا فالحكم يكون منتفيا لانتفاء مقصوده الخامس والعشرون ان تكون حكما احد العلتين قد اختلط
احتمالا المانع اخل بها دون الاخرى فالتي لم تختلط حكمتها احتمالا اولى لقربها الى النقل وبعدها عما يخل والخلاف
السادس والعشرون ان يكون علة احدى القياسين افضى الى تحصيل مقصود هامن الاخرى فيكون اولى لزيادة
مناسبتها بسبب ذلك السابع والعشرون ان تكون علة احد القياسين مشيرة الى نقيض المطلوب ومناسبة له من
وجه بخلاف الاخرى فالاكون مناسبة لنقيض المطلب اولى لكونها اظهر في افضائها الى حكمها واغلب على الظن لبعد
عن الاضطراب الثامن والعشرون ان تكون علة احد القياسين متضمنة لمقصود يرجع الى احادهم فالاولى لعمومه
فائدتها التاسع والعشرون ان تكون علة احد القياسين الكتاب نفوا لمواقع الخلاف من الاخرى فتكون اولى لعموم فائدتها
واما الترجيحات الغائية الى الفرع فاربعة الاول ان يكون بفرع احد القياسين مشاركا لاصله في عين الحكم وعين
العلة وفرع الاخر مشاركا لاصله في جنس الحكم وجنس الحكم وعين العلة او بالعكس فالمشاركة فيه في عين
العلة وعين الحكم اولى لان التقدير باعتبار الاشتراك في المعنى الاخص والاعم اغلب على الظن من الاشتراك في بعض
الاعم وعلى هذا فالمشاركة فيه بين الاصل والفرع في عين احد الامرين اما الحكم او العلة يكون اولى مما المشاركة فيه
بين اصله وفرعه في جنس الامرين كان فرعا احدهما مشاركا في عين العلة وجنس الحكم والاخر بعكسه فالمشاركة فيه
في عين العلة وجنس الحكم اولى لان تقدمة الحكم من الاصل الى الفرع انما هو فرع تقدمة العلة فهو الاصل في التقدمة
وعليه المدار الثاني ان يكون الفرع في احد القياسين متوجرا عن اصله وفي الاخر متقدما فالفرع فيه متوجرا
اولى لسلامته عن الاضطراب وبعده عن الخلاف وعلمنا بتوسط الحكم فيه بما استنبط من الاصل الثالث ان يكون
وجود العلة في اصل الفرع قطعيا وفي الاخر ظنيا فما وجود العلة فيه قطعيا اولى لانه اغلب على الظن وابعد عن الخلل
واما الترجيحات الغائية الحكم الفرع والامر خارج فعلى ما اسلفناه في المنقولات وقد يركب تمام ذكر
من الترجيحات ومقابلات بعضها البعض ترجيحات اخر خارجة عن الحصر لا يخفى احادها في مواضعها على من
اخذته الفتنة بيد وقد اشرنا الى جملة منها في كتابنا الموسوم بمنتهى السالك في رتب المسالك فعليك بمراجعته
وعلى هذا فلا يخفى الترجيح المتعلق بالاستدلالات المتعارضة بالنظر الى ذواتها وطريق اثباتها ولما التعارض

الواقع

الواقع بين المنقولين والمعقولين فالمنقول اما ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا فاما ان يكون والاخر منطوقه
او بمنطوقه فان كان الاول فهو اولى لكونه اصيلا بالنسبة الى الرأي وقلة تطرقا الخلل اليه وان كان الثاني فمنه
هو ضعيف جدا ومنه ما هو قوي ومنه ما هو متوسط بين الرتبتين والترجيحات ذلك يكون على حسب ما يقتضي
المجتهد قوة الدلالة فضعف وذلك مما لا ينضبط ولا حاصر له بحيث يمكن الاشارة في هذا الكتاب واما هو مكل
الى نظر الناظر في احاد صور التعارض لا حصر لها واما ان كان المنقول عاما فقد قيل بتقديم القياس وقيل بتقديم
العموم بالتوقف وقيل بتقديم جلي القياس دون الخفي وقيل بتقديم القياس على ما دخله التخصيص دون ما لم يدخله
والمختار انما هو تقديم القياس وسواء كان جليا او خفيا لانه يلزم من العمل بعموم العام ابطال دلالة القياس
مطلقا ولا يلزم من العمل بالقياس ابطال العام مطلقا بل غاية ما يلزم منه التخصيص وتأويله ولا يخفى ان الجمع بين
الدليلين على وجه يلزم منه تأويل احدهما اولى من العمل باحدهما وابطال الاخر لان القياس بيانا لما التنازع منه
بخصوصه والمنقول يتناول بعمومه والخاص اقوى من العام فان قيل لا ان العموم اصل والقياس فرع والاصل
مقدم على الفرع وايضا فان نظرنا الخلل الى العموم اقل من نظرنه الى القياس فما سبق تقريره فكان اولى قلنا اما
الاول فانا نابلزم ان لو كان ما قيل بتقديم القياس عليه نهو اصل ذلك القياس وليس كذلك بل جاز ان يكون
فرعا لغيره فان قيل وان لم يكن فرعا لذلك العام بعينه فهو فرع بالنسبة الى ما هو من جنسه قلنا الا ان ذلك لا يمنع
من تخصيص العموم بالقياس والا لما جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لكونه فرعا بالنسبة الى ما هو من جنسه
ومنع على ما سبق وما ذكروه من الترجيح الثاني معارض بمثله فان العام وان كان ظاهرا فيحتمل التخصيص
ذلك في شرع اغلب من احتمال الغلط من المجتهد على ما لا يخفى ولهذا قيل انه ما من عام الا وهو مخصوص الا في
نعم والله بكل شيء عليم ولا كذلك القياس الباب الثاني في الترجيح ان الواقعة بين المحدود الموصلة الى
المعاني المفردة التقريبية واعلم ان المحدود على انواعها منقسمة الى عقلية وسمعية كانقسام الحجج عليه فاما
عقلي محض فيها انما هو سمعية ومن التسمية ما كان ظنيا وعند تعارض حدين بالتعيين فقد يقع الترجيح بينهما
من وجوه الاول ان يكون احدهما مشتملا على الالفاظ صريحة ناصة على الغرض المطلوب من غير تجوز ولا استعارة
ولا اشتراك ولا قرابة ولا اضطراب ولا ملائمة بل بطريق المطابقة والتضمن فهو اولى لكونه اقرب الى الفهم
وابعد عن الخلل والاضطراب الثاني ان يكون المعرف في احدهما اعرف من المعرف في الاخر فهو اولى لكونه
افضى الى التعريف الثالث ان يكون احدهما معرفا بالامور الذاتية والاخر بالامور العرضية فالمعرف بالامور الذاتية
اولى لانه مشارك للمعرف بالامور العرضية الذاتية مترجح عليه بقيد يعبر به عن الحد الرابع ان يكون احد الحدين
اعم من الاخر فقد يمكن ان يقال الاعم اولى لتناوله محدود الاخر وزيادة وما كان اكثر فائدة فهو اولى فقد
يمكن ان يقال بان الاخص اولى لنظر الخلل مدلوله متفق عليه ومدلول الاعم من الزيادة مختلف فيه

کتابخانه مجلس شورای ملی

فما مدلوله متفق عليه اولى الخامس ان يكون احدهما قد اتى فيه بجميع ذاتياته والاخر ببعضها مع التقييد
فالاول اولى لاتفاقهما في تعريف السادس ان يكون احدهما على وفق النقل الاصولي والاخر على خلافه فالموافق اولى
لبعده عن الخلل ولانه غلب على الظن السابع ان يكون طريق اكتساب احدهما ادرج لطريق اكتساب الاخر فهو اولى
لانه اغلب على الظن الثامن ان يكون احدهما موافقا للوضع اللغوي والاخر على خلافه او انه اقرب الى موافقته
والاخر ابعد فالموافق او ما هو اكثر موافقة للوضع اللغوي اولى لان الاصل انما هو التقدير دون التغيير
لكونه اقرب واسرع الى الانقياد ولهذا كون التقرير هو الغالب وان كان متفقا عليه بخلاف التغيير فكان
اولى التاسع ان يكون احدهما قد ذهب الى العمل به اهل المدينة والخلفاء الراشدون او اجماع من الامة
او واحد من المشاهير بالاجتهاد والعدالة والثقة بما يقول بخلاف الاخر فهو اولى لكونه اغلب على الظن واقرب
الى الانقياد العاشر ان يلزم من العمل باحدهما تقرير حكم الحظر والاخر تقرير الوجوب او الكراهة والندب
فالملزوم منه تقرير الحظر اولى لما قدمناه فالحجج الحادي عشر ان يلزم من احدهما تقرير حكم النفي والاخر الاثبات
فالمقرر للنفي اولى لما سبق في الحجج الثاني عشر ان يلزم من احدهما تقرير حكم معقول من الاخر غير معقول فانما
يلزم تقرير حكم معقول اولى لما سبق الثالث عشر ان يلزم من احدهما درء الحد والعقوبة والاخر اثباته
فالدارئ للحد اولى لما سبق الرابع عشر ان يكون احدهما لا نفعه لحرمته او لطلاق والاخر لازمه الرجعة او بقاء
النكاح فالمحرم منه ما سبق ايضا وقد يتشعب من مقابل هذه الترجيحات ترجيحات اخر كثيرة خارجة عن الحصر
لا يخفى على متأملها وهذا اخر ما اردناه ولها بمارتبناه اللهم فكما الهمت بالكفاية واعنت على اتمامه فاجعله
نافعا في الدنيا ذخيرة في الاخرى واختم بالسعادة اجالنا وحقق بالزيادة امالنا واقرن بالعافية غدونا واصالنا
واجعل حصننا مصيرنا ومالنا وتقبل بفضلك اعمالنا انك مجيب الدعوات ومفيض الخيرات والحمد لله
وحده وصلى الله على سيدنا محمد واله واصحابه وسلم
تسليما كثيرا كثيرا تمت في يوم الخميس
سادس عشر من شهر رمضان
١٢٤

مصنف كتاب الاحكام
هو علي بن ابي علي محمد بن سالم بن
محمد سيف الدين الآمدي الاصولي الحنبلي
ثم الشافعي الفقيه الاصل ثم البغدادي ثم
الشامي الصوفي الشيخ الرئيس صاحب المصنفات
كتاب الاحكام في اصول الاحكام وكلها نفيس في الكلام
وتوفي سنة ٥٥١